التعليقُ على مُقدِّمَاتِ الموافقاتِ للشاطبيِّ

لمعالي الشيخ/ يوسف بن محمدٍ الغَفَيص

تفريغٌ لسلسلةِ الدروسِ التي ألقَاها في الدورةِ العلميةِ الصيفيَّة المكثَّفةِ
الثالثة عشرة لعام ألفٍ وأربعمائةٍ وثمانٍ وعشرين للهجرة النَّبَويَّة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وأصحابه أجمعين، اللّهم علمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا وارزقنا يا ذا الجلال والإكرام الهداية والسداد، وبعد:

فإن هذا المجلس أيها الإخوة الكرام ينعقد في الشهر السادس من سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة من مكة المكرمة وهو تعليقٌ على المقدمات التي ابتدأ بها العلامة الإمام أبو إسحاق الشاطبي كتابه الذي أسماه "**الموافقات**" وبين يدي هذا الكتاب وبين يدي هذه المقدمات أحب الإشارة إلى جملةٍ من المعاني على سبيل الإجمال والاختصار:

المعنى الأول: أن هذا الكتاب صار له قدر من الذيوع والشيوع والاعتبار عند أهل العلم باعتبار مؤلفه من جهة وباعتبار موضوعه من جهة، ولا بد لطالب العلم أن يفقه حال المؤلفين والموضوعات التي كتبوا فيها، ففيما يتصل بأبي إسحاق الشاطبي -رحمه الله- من حيث السيرة وما إلى ذلك فأظن أن هذا قريبٌ من طلبة العلم؛ بل حتى المبتدئين فيه من جهة اسمه ونسبه وعمن أخذ ومن أخذ عنه وهكذا، فإن ذلك من جملة السير المعروفة وإنما أحب الإشارة فيما يتعلق بالمؤلف إلى أنه يُعد من المؤلفين الذين يجملون فيما ينقلونه من الكتب فيكون ما يتحصل في مؤلفاته وهذا الكتاب من أخصها، كتاب الموافقات يُعد من الذين يركبون المعاني المنقولة على قدرٍ من التصرف مع أنه مستصحب لمنهج مختص به، هذا المعنى من الفاضل أن يُفقه في أبي إسحاق الشاطبي وهو

يقع في غيره من أهل العلم من المتأخرين؛ لأن طرائق المتأخرين في التأليف يمكن أن نقول: أنها تتحصل على ثلاث طرق:

الطريقة الأولي: التي يُعنى صاحبها بالنقل المحض والجمع وهذا له مثالات في سائر كتب أهل العلم سواء في كتب المفسرين أو في كتب الفقهاء أو في كتب أصول الفقه أو غيرها من الكتب فتجد أن النقل والجمع يغلب على هذا المؤلف أو على هذا الكتاب من كتب المؤلف.

والطريقة الثانية: أن يكون المؤلف في كتابه هذا أو في جمهور طريقته يُعنى بالتركيب أي بتركيب المعاني من الكتب المنقولة، ولكنه تبعٌ من حيث المنهج.

الطريقة الثالثة: أن يكون المؤلف يُعنى بتركيب المعاني من الكتب المنقولة، ولكنه يكون مستصحبًا لمنهجٍ فيه نوع من الاختصاص أو ربما بعبارةٍ أضبط فيها كثيرٌ من الاختصاص والشاطبي من هذا النوع فإنه استقرأ كتبًا كثيرةً من كتب أصول الفقه واستقرأ كتبًا كثيرة من الفروع ولاسيما فروع المالكية وفقه الإمام مالك باعتبار مذهبه فهذا الاستقراء العام عنده وهذه النقولات التي أحاط بها ركبها من حيث المعاني، ولكنه يحمل تصورًا مختصًا في صياغة مسائل المقاصد؛ ولهذا تجد أن في كلامه هذا قدرًا كثيرًا من الاختصاصات العلمية التي صرح بها إما أنه لم يصرح بها الآخرون على هذا الترتيب فهذا بينٌ من جهة اختصاصه أو أنه يقع مستدركًا على كثيرين ممن سبقوه فباب الاختصاص أو مقام الاختصاص في كلام الشاطبي تجد أنه بين، هذه الطريقة الثالثة التي وقع

عليها الشاطبي في كتابه هذا وفي كتابه "**الاعتصام**" هي طريقةٌ من طرق المحققين في العلم، ولكن ينبغي لطالب العلم عند القراءة في هذا النوع من الطرق أن يكون مترفقًا في الاعتبار وأقصد بذلك أنه لا يلزم أن كل المتحصلات التي أخذها هذا المؤلف أو ذاك بنوع من الجزم يلزم أن تكون منضبطةً كذلك، فهذا تنبيهٌ على طريقة الإمام الشاطبي أو هي جزءٌ من شخصيته بعبارةٍ أوضح في تأليفه وفيما يأخذ على غيره من أهل العلم في طرقهم وفي كلامهم.

أما باعتبار الكتاب فإن هذا المؤلَّف وهو كتاب "**الموافقات**" كما تعلمون يُعد من أخص الكتب التي كُتبت في مقاصد الشريعة وإذا ذُكر القول في مقاصد الشريعة فإن من بعد الشاطبي ولاسيما بعد شيوع هذا الكتاب يجعلون هذا الكتاب من أخص المراجع لفقه مقام المقاصد، وهو كذلك فإنه كتاب متين من حيث التحصيل ومن حيث التنظيم ومن حيث المعنى،.

أما من حيث التحصيل فهو نتيجة استقراء موسع وهذا بينٌ من حال مؤلفه، ومن حيث التنظيم فإنه منظم على قدرٍ من حسن الترتيب الذي لا مبالغة فيه؛ لأن بعض كتب أصول الفقه كما هو معرف صار الترتيب فيها بلغ درجةً من التعقيد أو الانعقاد على كثيرٍ من الناظرين فيها وهو كذلك من حيث المعاني، فإن المعاني التي توصل إليها هي في الجملة هي من المعاني القوية المنضبطة في كثيرٍ أو في أكثر مواردها.

هذا من جهة أن هذا الكتاب يُعد كبيرًا في بابه أي في باب المقاصد، هذه الإشارة والمعنى الأول بين يدي الدخول في المقدمات.

المعنى الثاني: أن هذا الكتاب جعله المؤلف خمسة أقسام:

القسم الأول: وذكر فيه أبو إسحاق-رحمه الله- جملةً من المقدمات هي ثلاث عشرة مقدمة، وهي مقدماتٌ سنرى أو سيكون القول في هذه المجالس إن شاء الله في هذا الأسبوع وفي أواخر الأسبوع الذي بعده سيكون القول في هذا القسم في هذه المقدمات التي افتتح بها هذا الكتاب.

القسم الثاني: جعله في الأحكام وتكلم فيه عن الأحكام التكليفية الخمسة التي هي: الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة والتحريم، وتكلم في باب الأحكام التكليفية بكلامٍ حسنٍ في كثير من الموارد وهذا إنما يُشار إلى مجملاً وأما الدخول فيه فإنه ليس مقصودًا في هذا اللقاء أو في هذه المجالس.

القسم الثالث: في مقاصد الشريعة، وكأن هذا القسم الذي عنى بها الشاطبي إلى اختصاصه في هذا الباب وما جرى عليه تأمله ونظره في باب مقاصد الشريعة.

القسم الرابع: في الأدلة.

القسم الخامس: في أحكام الاجتهاد والتقليد.

هذا جملة الكتاب من حيث الأقسام العلمية فيه.

الإشارة الثالثة أو المعنى الثالث: أن موضوع هذا الكتاب وهو مقاصد الشريعة ومن كان معنا من الإخوة في مجالس سابقة ربما يتذكر شيئًا من هذا، أن باب مقاصد الشريعة على كل حال هو استقراءٌ في نصوص الشريعة ابتداءً بمعنى أن هذه الكتب التي كُتبت في المقاصد كهذا الكتاب هو يُعرف بمقامٍ من هذا المعنى وإلا فإنه عند التحقيق من رام الفقه لمقاصد الشريعة ومعرفة كما يقول عز الدين بن عبد السلام في كتاب القواعد: معرفة نفس الشارع.

فإن هذا لا بد لطالب العلم فيه من كثرة الاستقراء، وأول مقامات الاستقراء: الاستقراء للنصوص، نصوص الكتاب وهي منتهية كما هو معروف وكذلك الاستقراء في كتب السنة وآثار الصحابة-رضي الله تعالى عنهم- الكتب التي جمعت أحاديث الرسول-صلى الله عليه وسلم- كالكتب الستة أو الكتب التسعة وما فيها من آثار الصحابة أو الكتب التي كثرت فيها آثار الصحابة كالمصنفات كمصنف عبد الرزاق بن أبي شيبة، فهذا الاستقراء الأول هو من أخص المواد التي تجمع الفقه لمقاصد الشريعة.

الجامع الثاني: حسن الاستقراء في لغة العرب ويُقصد بحسن الاستقراء في اللغة أن يكون طالب العلم على اطلاعٍ على قواعد اللغة وعلى قواعد فقهها وعلى بيان اللغة فإن اللغة كما تعرف هي في الأصل مادةٌ مركبة وليست مجرد الكلمات المقطوعة عن التركيب، وإنما أشرت إلى حسن الأخذ في اللغة والنظر للغة؛ لأن كثيرًا من طلبة العلم يقصرون نظرهم على علم النحو.

ولا شك أن لهذا العلم مقامٌ في هذا الباب وينبغي لطالب العلم أن ينظر في كتب اللغة ولاسيما في أوائل طلبه للعلم، ينظر في كتب اللغة وفي كلام العرب فإن الإكثار من هذا النظر يُكسب الإنسان قدرًا من الانطباع والسليقة في حسن الفهم وتعرفون أن السالفين كانوا على عنايةٍ بكثرة القراءة في كتب اللغة وفي كلام العرب وهذا لا بد لطالب العلم منه.

الجامع الثالث لتحصيل فقه المقاصد: القراءة في كتب المتقدمين من الأئمة قدر الطاقة سواءً الكتب التي كتبوها في الفروع أو الكتب التي كتبوها في الأصول والمقاصد، فاستقراء أجوبة الأئمة كمالك وأحمد والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، الاستقراء لطريقة المتقدمين وما كتبوه في الفقه وما حصلوه من الفروع والنتائج لطريقة الاستدلال ليس المقصود بالقراءة هنا في هذا المقام أن تعرف النتائج الفقهية الفرعية التي تحصلت مذهبًا لأحمد أو للشافعي أو لمالك أو لأبي حنيفة، فإن هذا مقامٌ يمكن ضبطه كتخصص أو كنهج فقهي محض في كتب الفقه التي رتبت المذاهب الفقهية.

وأنتم تعرفون أن لكل مذهب من المذاهب كتبًا صارت هي التي تضبط المذهب عندهم وصار عندهم طريقة للمتقدمين وربما متوسطين ثم لمتأخرين فهذا ليس المقصود هنا كأن تقول مثلاً: إنه عند الحنابلة يعتبرون المذهب باعتبار كتاب **"الإقناع والمنتهى"** هذا ليس المقصود هنا، إنما المقصود أن تقرأ في فقه الإمام أحمد وكبار أصحابه لتعرف طريقتهم في ترتيب الأحكام الشرعية

على الأدلة فإن المقاصد هو مقامٌ كما تعرفون من علم أصول الفقه وعلم أصول الفقه ينبني على هذا الترتيب.

فهذا ينبغي لطالب العلم أن على أقل الأحوال أن يستعرض الكتب الشائعة من كتب المتقدمين سواءً المسائل المروية عنهم أو الجوابات المروية عنهم أو كتب كبار أصحابهم وكذلك ما جاء في كتاب الشافعي وما جُمع عن الشافعي في كتاب الأم إلى آخره، هذا جامعٌ ثالث.

الجامع الرابع: القراءة في كتب المقاصد والأصول التي كتبها المتأخرون وهذا الكتاب يُعد من أمتنها وأخصها.

فهنا إذا أخذ طالب العلم قصد الفقه لعلم المقاصد بهذا الترتيب فصار واسع النظر في النصوص من جهة وقرأ في لسان العرب وقرأ في كتب المتقدمين لا لمعرفة الفروع كنتائج وإنما لمعرفة منهج التطبيق بين الأدلة والأحكام وبين الدلالة والحكم، كذلك يكون بعد ذلك القراءة في هذه الكتب، إنما أشرت إلى ذلك؛ لأن الكثير من طلبة العلم ربما يبتدئ علم المقاصد وفقه المقاصد بالقراءة في كتب المتأخرين، وهي كتبٌ شريفة كبيرة القدر ولكن لا بد لطالب العلم من هذه المقدمات الأولى ليكون فقيهًا في هذا الباب الشريف من العلم وهو باب المقاصد.

لأنه كما ترى ليس من الأبواب التي تتحصل بنتائج وأحكام منضبطة وإنما هو نوع من الاستقراء وحسن التدبير للعلم وبناء الملكة العلمية، هذه إشارةٌ إلى

هذا المعنى حتى لا يكون عند طالب العلم نوع من الاختصار لهذا العلم وهو علم المقاصد.

المعنى الأخير في هذه المقدمة: أشار كثيرٌ من المصنفين إلى أن علم أصول الفقه مركبٌ من ركنين:

الركن الأول: علمٌ بلسان العرب.

والركن الثاني: علمٌ بمقاصد الشريعة.

أشاروا إلى أن علم أصول الفقه مركبٌ من ركنين: علمٌ بلسان العرب.

والثاني: علمٌ بمقاصد الشريعة، وإذا ذكروا كتاب الشاطبي فإن هذا الكتاب غلب عليه العناية بالركن الثاني، في حين أن البعض من المصنفات التي كُتبت في أصول الفقه غلب عليها العناية بمقام دلالات الألفاظ.

والجمع بين هذين الركنين في هذا العلم يتحصل لطالب العلم بحسن الاستقراء، ولكن هل من المتحصل بالتحقيق أن هذا العلم يدور على هذين الركنين علم المقاصد والعلم بلسان العرب؟.

هناك إشارةٌ عامة إذا ما اعتبرها طالب العلم في منهج القراءة العلمية استقرت عنده كثير من الأمور وهي أن كل حكمٍ فإنه لا يُنازع فيه ولا يؤخذ على تصديق المطلق أيضًا إلا بعد معرفة التصور السابق له، فإنه إذا قيل: إن علم أصول الفقه يدور على هذين الركنين ربما استدرك بعضهم وذكر ركنًا ثالثًا في حين أن الخلاف هنا يكون في جملة الأمر من الخلاف اللفظي؛ لأنه ما المراد

بعلم اللسان من جهة؟ وما المراد بعلم المقاصد من جهةٍ أخرى؟ فهذا يرجع بحسب التفسير لهذا المعنى والتفسير لهذا المعنى فربما كان التفسير هنا وهنا جامع وربما كان ليس كذلك.

على كل حال هذه مقدماتٌ بين يدي كلام المؤلف ثم بعد ذلك نأخذ في قراءة كلامه في المقدمة الأولى.

(المتن)

الْمُقَدِّمَةُ الْأُولَى:

إِنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ فِي الدِّينِ قَطْعِيَّةٌ لَا ظَنِّيَّةٌ، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهَا رَاجِعَةٌ إِلَى كُلِّيَّاتِ الشَّرِيعَةِ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ؛ فَهُوَ قَطْعِيٌّ.

(الشرح)

نعم، هذه المقدمة التي افتتح المصنف-رحمه الله- كتابه بها فقال: إن أصول الفقه في الدين قطعيةٌ لا ظنية.

هنا كلامٌ في الأصول وكلامٌ في الفروع وتعلمون أن سائر الطوائف إذا تكلموا في أصول الدين فإنهم يعتبرون القول في مسائل أصول الدين من القطعي وكذلك ما يتعلق بالفروع فإن سائر المذاهب يعتبرون هذا الباب يعني باب الفروع يدخل فيه الظني كثيرًا.

إنما الأمر الذي حصل فيه كثير من التردد هو ما يتعلق بأصول الفقه فهل هي قطعيةٌ في سائر مواردها أم أنها يدخل فيها الظني؟ الغالب على من كتب في

هـذا العلـم بعـد اسـتقراره كاصـطلاح؛ لأنـك تعـرف أن هـذا العلـم لم يسـتقر كاصطلاح، يعني علم أصول الفقه في الصدر الأول وما قاربه.

فلما كان هذا العلم علمًا مستقرًا وانبض فإن الناظرين فيه تكلموا فيه من جهة دخول الظني في هذا العلم، وأكثر المصنفين في أصول الفقه يجعلون من مقام هذا العلم ما هو ظني.

هذا المنهج الذي عليه الأكثرون ممن كتب في أصول الفقه يجعلون هذا العلم ليس قطعيًا في سائر موارده؛ بل منه قطعيٌ ومنه ظني وأنت إذا استقرأت في كتب أصول الفقه وجدت أن الخلاف في هذه الكتب شائعٌ كثير.

الشاطبي -رحمه الله- من الذين صرحوا بقطعية علم أصول الفقه وأنت ترى أن أول مقدمة ابتدئ بها هنا هذه المقدمة لما قال: إن أصول الفقه في الدين قطعيةٌ لا ظنية، فكنتجية من حيث النظر والألفاظ فإن ثمة خلاف بين أصحاب هذا الشأن وأصحاب هذا العلم في هذه المقدمة، هل يُقال: إن علم أصول الفقه قطعي أم يُقال إن منه ما هو ظني؟.

الشاطبي كما ترى من أكثر المنتصرين لكون أصول الفقه من القطعي، وأرى أن هذا الإطلاق بالإثبات أو بالنفي ليس بمتحقق، لماذا؟ لأنك إذا رجعت إلى مدارك العقل والنظر وجدت أن ما يكون قطعيًا فإنه يكون منضبطًا من جهة العلم والثبوت فإذا كان هذا العلم منتهيًا إلى هذه الدرجة من القطع في سائر موارده فلا ينبغي أن يُختلف فيه؛ بل المختلف في هذا العلم مع هذه

المقدمة لابد أنه بنى خلافه على أنه ثمة مقامٌ من هذا العلم ليس من القطعي، فتكون النتيجة أن هذه الجملة جملةٌ مجملة إذا قيل: هل أصول الفقه قطعية أم ظنية؟ قيل: هذا تصورٌ مجمل لا يناسبه حكمٌ مفصل إلا بعد معرفة المقصود بهذه الجملة، فإن قُصد بأصول الفقه كما يريد الشاطبي -رحمه الله-، إن قُصد بأصول الفقه القواعد الكلية والمعاني الكلية والدلائل الكلية فإنه يُمكن هنا كنتيجة أن يُقال: عن أصول الفقه قطعية.

وإن قُصد بأصول الفقه ما هو أوسع من ذلك كما هو الترتيب الذي جرى عليه الأكثرون من الأصوليين فإن أصول الفقه يدخل في مادته ما هو قطعيٌ وما هو ظني، فهذه المسألة عند التحقيق ليست من الخلاف المحكم؛ بل هي من الخلاف اللفظي، لماذا؟.

يعني أرجع إلى المعنى الأول الذي ذكرته؛ لأن القطعي هو ما يتفق النظار عليه، أليس كذلك؟ فلو كان كل مادة أصول الفقه قد اتُفق عليها بهذا الاعتبار لما وُجد هذا النزاع، فوجود النزاع بين الأصوليين وبين الناظرين في هذا العلم أسائره قطعيٌ أم فيه قطعيٌ وظني، ليس دليلاً على حكم القطعي من الظني، فإن حكم القطعي منتهٍ كما أن حكم الظني يكون كذلك.

وإنما دليلٌ على أنهم مختلفون على ما يدخل في مادته هل هو القطعيات وحدها أم القطعيات مع الظنيات؟ إذًا هم لم يختلفوا، الشاطبي هنا يقول: والدليل على ذلك أيش؟ قال: والدليل على ذلك أنها (يعني أصول الفقه) قال:

إن أصول الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها، الضمير يعود إلى أيش؟ إلى الأصول، أصول الفقه، قال: أنها راجعةٌ إلى كليات الشريعة.

والكليات ماذا؟ قطعية، وهذا صحيح أن كليات الشريعة قطعية، لكن هل كل موارد أصول الفقه راجع إلى الكليات؟ علم أصول الفقه اصطلاح لا يكتسب قدرًا من التفسير بذاته مثل: علم أصول الدين، علم أصول الدين يكتسب التفسير بذاته؛ لأنك أضفته إلى أيش؟ إلى كليات الدين، أليس كذلك؟ فهو بالضرورة لا بد أن يكون قطعيًا حتى يكون أصلاً في الدين، لكن أصول الفقه لا يكتسب التعريف بذاته وإنما يكتسبه بالتعريف أي بالاصطلاح عليه؛ لأن هذه الأصول ترجع إلى الفقه، والمقصود بالفقه هنا فقه الفروع، أليس كذلك؟.

ومن هنا لما قال-رحمه الله-: أنها راجعةٌ يعني الأصول إلى كليات الشريعة، فيُقال: هل كل موارد علم الأصول راجعة على كليات الشريعة من جهة؟ هذا سؤال، السؤال الثاني: هل يلزم أن كل ما رجع إلى كليات الشريعة يكتسب حكمها من جهة القطعية؟ الجواب: لا يلزم ذلك؛ لأنه حتى إذا تكلمت في الفروع فإنك تقول: إن الفروع راجعةٌ إلى دلالة الكتاب والسنة، حتى لو ذكرت أدلة أخرى منفكة نوعًا من الانفكاك عن هذا كالقياس أو غيره في الفروع فإنك تعرف أن القياس هو إلحاق فرعٍ بماذا؟ بأصل، فلابد أن ترجع إلى دلالة النص على هذا التقدير.

فأولاً: لا يلزم أن كل المسائل ترجع إلى الكليات في هذا العلم.

ثانيًا: أنه لا يلزم من رجوعه إلى الكلي من رجوع المعنى إلى كلي أن يأخذ حكمه.

فربما كان الراجع إلى الكلي يأخذ حكمه، وربما كان الراجع إلى الكلي لا يأخذ حكمه؛ لأن الصلة في رجوع هذا الفرع إلى الكلي قد تكون صلةٌ ظنية، فهنا لا يتحقق ثبوت حكم الكلي عليه، وعليه فهذه المقدمة التي افتتح الشاطبي -رحمه الله- كتابه بها، نقول: إنها مقدمةٌ مجملة وقد رام الشاطبي -رحمه الله- تجريد علم أصول الفقه مما ليس من مادته في الأصل وتجريد هذا العلم من كثيرٍ من الخلاف النظري والخلاف اللفظي وهذا أشار إليه في مقدمةٍ آتية وهذا منهجٌ في الجملة لا بأس به أو هو حسن.

ولكن هذا دون أو هذا ليس هو المعنى الذي يذكره هنا، صحيح أنه في كتب أصول الفقه التي كتبها الأصوليون فيها بعض المسائل اللفظية والنظرية وهذا أمرٌ شائعٌ معروف.

فالشاطبي يرى أن دخول مثل هذه المسائل تكلفٌ في هذا العلم، لكن هذا ليس هو الكلام في هذه المقدمة، في هذه المقدمة يريد أن يقول: إن أصول الفقه قطعية مع أنه إذا أراد أن يطبق هذا المعنى في تفصيل كتابه ما يستقر له -رحمه الله- هذا المعنى، فلعله إما أنه أراد بهذه المقدمة اعتبار أوائل هذا العلم أو قواعد هذا العلم وكليات هذا العلم فهذا يناسبه هذا الحكم على حدٍ مناسب.

وأما إذا كان أراد بذلك أن كل هذا العلم لا يدخله إلا كل ما هو قطعي وما ليس قطعيًا فإنه لا يكون من عداد علم أصول الفقه فهذا يكون صعبًا من حيث النتيجة.

فعلى كل حال محصل هذا الابتداء في المقدمة هل أصول الفقه قطعية أو ظنية، لم يقل أحدٌ أنها ظنية على الإطلاق إنما كلام هل يدخلها الظني أم أنها تختص بالقطعي وحده؟ فالجواب: بحسب ما يُقصد بأصول الفقه، إن قُصد بها الكليات والقواعد الكلية القطعية بالإجماع ونحوه فهذا يمكن أن يكون كذلك أو يناسب أن تُسمى كذلك.

وأما إن قُصد بعلم أصول الفقه العلم بمفهومه الواسع وتراتيبه الواسعة عند الأصوليين وهذا الشائع عند أكثرهم فإن هذا العلم يدخله القطعي ويدخله الظني.

(المتن)

بَيَانُ الْأَوَّلِ ظَاهِرٌ بِالِاسْتِقْرَاءِ الْمُفِيدِ لِلْقَطْعِ.

وَبَيَانُ الثَّانِي مِنْ أَوْجُهٍ: أحدُها: أَنَّهَا تَرْجِعُ إِمَّا إِلَى أُصُولٍ عَقْلِيَّةٍ.

(الشرح)

هو الحقيقة بيان الأول ظاهرٌ بالاستقراء المفيد للقطع من حيث أن أصول الفقه راجعةٌ إلى كليات وهذا إذا حُمل على أن المراد أن قواعد هذا العلم راجعةٌ للكليات فهذا الصحيح، وأما إذا أُريد به أن مفصل هذا العلم في سائر موارده راجع إلى كليات فهذا ليس منضبطًا بالاستقراء.

(المتن)

وَبَيَانُ الثَّانِي مِنْ أَوْجُهٍ:

أحدُها٤: أَنَّهَا تَرْجِعُ إِمَّا إِلَى أُصُولٍ عَقْلِيَّةٍ، وَهِيَ قَطْعِيَّةٌ.

(الشرح)

وبيان الثاني، ويقصد بالثاني أ ما كان كذلك فهو قطعي، ما كان من الكليات فلا بد أن يكون قطعيًا، يقول: لأن هذه الكليات إما أنها ترجع إلى أصول عقلية وهي قطعية وأما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وهو قطعيٌ أيضًا.

وأراد بذلك أن الكليات تكون مركبةً من قاطعٍ عقلي أو قطعيٍ عقلي واستقراءٍ شرعي، ولا تخرج الكليات عن هذا المعنى، وإذا جاء ذكر الكليات فإن الكاتبين في علم أصول الفقه والمقاصد إذا ذكروها ذكروا الكليات الخمس.

وبعضهم قسم باب المصالح إلى ثلاثة أقسام، فجعل فيه الكليات وهي أعلى المصالح وجعل فيه الحاجيات وجعل فيه التحسينيات، وإذا ذكروا الكليات يذكرون حفظ الدين والنفس والعقل والعِرض والمال وبعضهم يذكر النسل وهو يرجع إلى حفظ النفس من هذا المعنى، فيكون من الخلاف إلى حدٍ كبير من الخلاف في التعبير.

على كل حال هذه الكليات الخمس التي يذكرونها يذكرون ما يتعلق بالحاجيات ويذكرون لها العقود المالية ونحوها، يذكرون التحسينات

كمحاسن العادات، ويقولون: إن الشريعة جاءت بحفظ المصالح وهي على هذه الرتب الثلاث.

ابن تيمية -رحمه الله- في تعليقٍ له على مثل هذه التراتيب لا يستشكل في معناها وإنما يستشكل أو يقيد في تفسيرها فإن مقام رعاية المصالح في باب الضروريات الخمس أو الكليات الخميس يقول: إنه لم يُفسر. عند كثيرٍ ممن تكلم عليه بالتفسير المناسب الذي كان عليه الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- من جهة سعة المقصود بمقام الدين ومقام ما بعده، على كل حال هذا تعليقٌ ذكره الإمام ابن تيمية -رحمه الله- في هذا الباب.

(المتن)

وإما إلى الِاسْتِقْرَاءِ الْكُلِّيِّ مِنْ أَدِلَّةِ الشَّرِيعَةِ، وَذَلِكَ قَطْعِيٌّ أَيْضًا، وَلَا ثَالِثَ لِهَذَيْنِ إِلَّا الْمَجْمُوعُ مِنْهُمَا، وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الْقَطْعِيَّاتِ قَطْعِيٌّ، وَذَلِكَ أُصُولُ الْفِقْهِ.

(الشرح)

والمؤلف من القطعيات قطعي، هذه أيضًا مقدمة فيها قدرٌ من النزاع؛ لأن المتحصل من القطعي لا يكون قطعيًا إلا إذا كانت صلته بالقطعي قطعية، فهنا يلزم لزوم عقلي يأخذ الحكم، أما إذا كانت صلته (صلة التحصيل) لأن هو الآن يقول: إن أصول الفقه محصل من القطعي باعتبار الكليات المحصلة من دليل العقل القطعي أو من الاستقراء الشرعي، ويقول: إن دليل العقل أو الأصول العقلية قطعية وإن الاستقراء الكلي للشريعة قطعي، ويقول: أصول الفقه محصل من هذين فحسب، والمحصل من القطعي قطعي، وبعبارة

الشاطبي كما هي بين يديكم، يقول: والمؤلف من القطعيات قطعي، هل هذه الجملة على إطلاقها؟.

نقول: المؤلف من القطعي قطعيٌ إذا كان اتصاله بالقطعي أيش؟ قطعي، هذا لا بد من هذا القيد، أما إذا كان الاتصال أو التحصيل من هذا القطعي ظنيًا فإنه لا يلزم أن يكون هذا التحصل قطعيًا.

فإذًا قوله والمؤلف من القطعي قطعي، نقول: المحصل من القطعي يكون قطعي إذا كان اتصاله به قطعيًا؛ لأنه قد ينازع في الاتصال، أنت الآن إذا أخذت مثالاً بسيطًا في الفروع فعندك دليل وعندك الحكم بينهما ماذا؟ دليل كحديث النبي -صلى الله عليه وسلم- وعندك الحكم كالقول بالوجوب، حيث كذلك لا بد أن يكون بينهما اتصال، الاتصال هذا هو الذي يحصل به الحكم.

إذا قلت: إن الدليل هذا قطعي من جهة الصحة ومن جهة الدلالة فلابد أن يكون الاتصال هنا أيش؟ قطعيًا حتى يتحصل المناسب وإلا لو كان المحصل من القطعي يكون قطعيًا فاللازم من ذلك أن في الفروع تكثر القطعيات لأنهم يحصلونها من أدلة أيش؟ قطعية من جهة الثبوت، لكن بقي اتصالها بالحكم هل هو قطعي أو ليس قطعي هذا محل تردد في الغالب.

فإذًا قوله: والمؤلف من الكليات قطعي إن أُريد بالتأليف هنا التركيب المحض فهذا صحيح ولكنه يستلزم الدور، فعادت أصول الفقه إلى الكليات وإذا رجعنا أن أصول الفقه هي الكليات فبديهي أنها قطعية، تأملوا معي، يقول: والمؤلف من القطعيات قطعي.

إن أراد-رحمه الله- بالتأليف التركيب المحض وليس التحصيل الذي فيه قدرٌ من الاتصال بين المحلين إن أراد التركيب المحض فيُقال: إن هذا يستلزم الدور، لماذا؟ لأنه أعاد أصول الفقه تفسيرًا إلى القطعيات المحضة، إلى الكليات، فكأن الشاطبي-رحمه الله يقول: أصول الفقه قطعيةٌ لأنها الكليات، لو كان هذا لقيل أيش؟ صحيح الحكم ولا غير صحيح؟ صحيح، لكن هذا اصطلاحٌ له أن أصول الفقه الكليات وحدها.

لكنه ما قال هذا، قال: راجعةٌ إلى الكليات، أنت تقول: أن الحكم راجعٌ إلى أيش؟ في الفروع تقول الحكم راجعٌ إلى أيش؟ إلى الدليل.

يقول: الحكم راجع إلى الدليل، هل الحكم هو عين الدليل؟ لما تقول هذا الحكم للوجوب والدليل هذا الحديث، هل الحكم هو الدليل؟ لا، لكن الحكم راجعٌ إليه، فإن أراد-رحمه الله- بالتأليف التركيب المحض فهذا دور مع أنه كأنه يقول: أصول الفقه قطعيةٌ والدليل على ذلك أنها كليات الشريعة، لو كان التعبير هكذا لكان الكلام أيش؟ مسلمًا ابتداءً، ويقال: هذا اصطلاح لأبي إسحاق-رحمه الله- لكن ما قال هذا، هو يقول: أنه راجع إلى أيش؟ إلى

الكليات، بقي الرجوع، لما تقول: الحكم رجع إلى الدليل، إن الأصول رجعت إلى الكليات، هذا الرجوع هو الاتصال الذي نشير إليه، هذا الرجوع قطعي؟ الصلة بين المحلين هل هي قطعية؟.

إذا كان الاتصال قطعيًا فلا شك أن إذا كان عندك قطعيٌ وقطعي والاتصال بينهما قطعي فالنتيجة تكون أيش؟ قطعية، لكن إذا كان عندك قطعي وقطعي والاتصال بينهما ظني، فالتحصل بينهما أو التحصيل منهما هل يأخذ حكمهما أو لا يأخذ؟ لا يأخذ، يعني إذا بنيت نتيجةً على هذا الترتيب فإنها مشروطةٌ بهذا الشرط.

فإذًا قوله والمؤلف من القطعيات قطعيٌ.

يُقال: إن أراد به-رحمه الله التركيب فهذا صحيح، ولكنه يستلزم الدور فكأنه قال: إن أصول الفقه قطعيةٌ لأنها كليات الشريعة وليس راجعةً إلى كليات الشريعة، فكأنه يقول: هي الكليات فحسب.

وإن أراد كما هو ظاهر كلامه أنها راجعةٌ إلى القطعيات فيُقال: المحصل من القطعي قطعيٌ إذا كان الاتصال بينهما أو تقول: إذا كان التحصيل بينهما قطعيًا، فأما إذا كان ليس كذلك فإن الرتبة تنزل عن هذا القدر.

(المتن)

وَالثَّانِي: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ ظَنِّيَّةً؛ لَمْ تَكُنْ رَاجِعَةً إِلَى أَمْرٍ عَقْلِيٍّ؛ إِذِ الظَّنُّ لَا يُقْبَلُ فِي الْعَقْلِيَّاتِ، وَلَا إِلَى كُلِّيٍّ شَرْعِيٍّ لِأَنَّ الظَّنَّ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْجُزْئِيَّاتِ.

(الشرح)

يقول: أنها (يعني أصول الفقه) لو كانت ظنيةً يعني لو دخل الظني في أصول الفقه للزم من ذلك أنها لا ترجع إلى أمرٍ عقلي لأن الظن لا يُقبل في العقليات ولا إلى كلي شرعي.

جواب هذا: أنه إن أُريد به أنها (أي كليات هذا العلم أو أصول هذا العلم) لو كانت ظنية للزم عليها هذا اللزوم هذا صحيح، هنا لا شك أن كليات هذا العلم وقواعد هذا العلم قطعية، لكن هو الخلاف في التفاصيل وإذا قيل: هذا القدر الظني من العلم ألا يرجع إلى أمرٍ عقلي أو كليٍ شرعي؟ قيل: بلى يرجع، ولكن رجوع الظني إلى القطعي ممكن، بمعنى أنه يمكن أن يتحصل عن القطعي ماذا؟ ظني، والسبب ما هو؟ لا يعود إلى أن هذا الأمر ليس قطعيًا وإنما يعود على أن جهة الاتصال ماذا؟ ظنية، فإذا كانت جهة الاتصال ظنيةً فإنها لا تُفسد الدليل القطعي.

انظروا مثلاً في الإجماع، الإجماع هل الإجماع دليلٌ قطعي أو دليلٌ ظني؟ تعرفون في كتب الأصوليين والنظار خلافٌ كثير في دلالة الإجماع، حجية الإجماع، وإنما أقول خلافٌ كثير باعتبار المدارس المتعددة التي تكلمت عن الإجماع وإن كانت أصولها العقدية مختلفة في كثيرٍ من الأحوال.

على كل حال إذا رجعت إلى الترتيب العقلي البسيط وأنا أحب أن القارئ في هذا العلم يُعنى بهذا الأمر؛ لأن الخلاف اللفظي كثر في هذه التراتيب، الإجماع الذي يُتفق بين سائر العلماء على حكمٍ معين ويكون هذا الاتفاق معلومًا ولا أحد ينازع فيه ولا يُتردد في شأنه وثبوته؛ فهذا لا شك يكون إجماعًا ماذا؟ يكون إجماعًا قطعيًا.

وكونه صار قطعيًا ليس من جهة تسميته إجماعًا أو عدم تسميته، كونه صار قطعيًا لأن سائر الناظرين في هذا المعنى لا يختلفون عليه؛ بل هو عندهم من الضروريات في العلم، فلا بد هنا أن يكون إجماعًا وأن يكون ماذا؟ قطعيًا، لكن إذا كان الإجماع إنما قُصد به مقامًا من تحصيل بعض المشاهدين والفقهاء الذي قد يعبرون عنه لا نعلم فيه مخالفًا ولا يُعرف مخالفٌ في هذه المسألة، فتجد أن هذا الاتفاق ينسبه أعيانٌ من الفقهاء ولا يكون مستفيضًا يعني كونه إجماعًا.

وهذا تجدون له مثالات في تعبيرات ابن عبد البر والموفق بن قدامة وكثير من العلماء وخاصة في مسائل الفروع يقولون: لا نعلم فيه خلافًا وهذا مروي عن فلان عن فلان عن الصحابة ولا يُعرف له مخالف إلى آخره، فهل هذا هو الإجماع القطعي الذي هو حجةٌ لازمة لا تجوز مخالفتها في سائر الأحوال ومخالفها مخالفٌ للنص؛ بل كما يقول ابن تيمية: أشد من ذلك؟ أشد من المخالف لآحاد النصوص، الجواب: نعم.

إذًا الإجماع، ربما سُمي هذا بالإجماع وهذا بالإجماع ولعل أغلب المحققين ومنهم ابن تيمية يقول: إن الإجماع منه ما يكون ظنيًا بهذا الاعتبار ومنه ما يكون قطعيًا بالاعتبار الأول.

فعلى كل حال، لماذا قلنا عن الإجماع الثاني أنه ظني؟ لماذا قيل ذلك؟ لأن ثمة تجوزًا في تسميته إجماعًا وإلا لو ثبت أنه إجماع للزم أن يكون ماذا؟ قطعيًا، وعند التحقيق ترى في النظر والعقل وحتى في ترتيب أدلة الشارع لا يُسمى هذا إجماعًا؛ لأن الإجماع إذا ثبت أنه إجماع يعني هو الكلام في ثبوت العلم، إذا علمت أن هذا إجماعٌ فلا بد أن يكون ماذا؟ دليلاً قاطعًا لعدم وجود المخالف.

والإجماع بهذه الرتبة لا بد أن يكون له نصٌ صريحٌ بحكمه، والنص الصريح بالحكم، النص الثابت من حيث درجة الثبوت الصريح بالحكم هذا ماذا؟ قطعي، لكن ما قال فيه من الرتبة لا نعلم فيه مخالفًا هذا من باب التجوز، أنه يُسمى الإجماع وإلا الإجماع في الترتيب العقلي بمعنى انتفاء المخالف في نفس الأمر إذا عُلم به وتُحقق منه فهو قطعي.

إذا كان العلم به ظنيًا فماذا؟ هل يكتسب الحكم؟ لا، لا يكتسب الحكم لعدم ثبوته بالعلم وإنما ثبت كونه إجماعًا على التجوز في هذا فيما أرى وإلا في الحقيقة هو لا يُسمى إجماع، الإجماع إذا ثبت هو حجة قاطعة.

العلم بكونه إجماع ظني، فلما كان العلم ظنيًا قيل: إن حكمه ودلالته أيش؟ ظنية، هل لكون الإجماع ظني؟ الجواب: لا؛ بل لأن العلم هنا ظني،

العلم هو الذي يشار إليه هنا بالاتصال فمسألة فقه الاتصال بين هذه المسائل هذه لا بد لطالب العلم من إدراكه.

فإذًا قوله: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعةً إلى أمر عقلي إذ الظني لا يقبل في العقليات ولا إلى كلي شرعي، يُقال: بل يتحصل عن القطعي ما هو ظني ويكون سبب النزول إلى الظنية هنا لا باعتبار القطعي وإنما باعتبار درجة أيش؟ الاتصال.

فإذا كان العلم بدرجة الاتصال بين القطعي والظني قطعيًا امتنع أن يكون الحكم أو النتيجة امتنع أن تكون ماذا؟ ظنيةً، أما إذا كان الاتصال ظنيًا يعني تحصل هذه النتيجة من هذه المقدمة، يعني أرأيت إن كان عندك مقدمةٌ قطعية واتصال النظر فيها بهذه المقدمة اتصال النظر بها قطعي، فيلزم أن تكون النتيجة أيش؟ قطعية، لكن إذا كانت اتصال النظر فيها أيش؟ ظنيًا فيلزم أن تكون ماذا؟ يلزم أن تكون النتيجة لا تتسم بالقطع.

(المتن)

إِذْ لَوْ جَازَ تَعَلُّقُ الظَّنِّ بِكُلِّيَّاتِ الشَّرِيعَةِ؛ لَجَازَ تَعَلُّقُهُ بِأَصْلِ الشَّرِيعَةِ لِأَنَّهُ الْكُلِّيُّ الْأَوَّلُ.

(الشرح)

لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة؛ لأنه الكلي الأول، ويقصد بأصل الشريعة الكلي الأول يقصد به أصول الدين؛ لأن الكليات الخمس والضروريات الخمس أولها الدين.

فيقول: يلزم على هذا أن تكون أصول الدين يلزمها الظني، وهذا حقيقةً ليس هو اللازم بالضرورة هنا؛ لأنه لا أحد يقول: إن كليات الشريعة ظنية، كليات الشريعة باعتبارها هي قطعية.

أما باعتبار ما يُرتب عليها من النتائج وما يُحصل عنها من النتائج فهذه المحصلات عن هذه الكليات قد تكون أيش؟ قطعيةً لكون مبناها الذي هو الكليات قطعي ولكون اتصالها بالقطعي ماذا؟ كذلك.

وقد يكون المتحصل عن هذه الكليات ظنيًا لا باعتبار المبنى الذي هو الكليات وإنما باعتبار ظنية الاتصال وهذا لا ورود له في العقائد والأصول؛ لأن ما يتعلق بأصول الدين ما يرد عليه مسألة الظنية لا في المبنى ولا في الاتصال.

(المتن)

وَذَلِكَ غَيْرُ جائز عادة وأعني بالكليات هنا: الضروريات، وَالْحَاجِيَّاتِ، وَالتَّحْسِينِيَّاتِ، وَأَيْضًا لَوْ جَازَ تَعَلُّقُ الظَّنِّ بِأَصْلِ الشَّرِيعَةِ؛ لَجَازَ تَعَلُّقُ الشَّكِّ بِهَا.

(الشرح)

هذا صحيح، لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة، ولكن هذا ليس كذلك، أصل الشريعة ليس ظنيًا وقدمنا أن أبا إسحاق-رحمه الله- لو كان يقول: إن أصول الفقه هي الكليات وهي أصل الشريعة فيجب أن تكون قطعيةً لقيل: هذا كلامٌ منتظمٌ وهو منهجٌ اقترحه ما اصطلح لعيه في كتابه وله حظٌ كبيرٌ من الاجتهاد فيه.

لكن هو في الابتداء لا يقول: أنها هي، وإنما يقول: إنما راجعةٌ إليها، وفرقٌ بين أن تقول: أن هذا الشيء هو هذا الشيء وبين أن تقول أيش؟ إنه راجعٌ إليه، إذا قلت أنها راجعٌ إليه فهذا الرجوع هو الذي يشير إليه بالاتصال، فهل هو متحقق؟ يتعذر تحققه في سائر الموارد فإذا كان متحققًا بالقطع صار قطعيًا وإذا كان بالظن صار ظنيًا.

(المتن)

وَهِيَ لَا شَكَّ فِيهَا، وَلَجَازَ تَغْيِيرُهَا وَتَبْدِيلُهَا، وَذَلِكَ خِلَافُ مَا ضَمِنَ اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- مِنْ حِفْظِهَا.

وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ جَازَ جَعْلُ الظَّنِّيِّ أَصْلًا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ؛ لَجَازَ جَعْلُهُ أَصْلًا فِي أُصُولِ الدِّينِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ بِاتِّفَاقٍ، فَكَذَلِكَ هُنَا.

(الشرح)

الثالث قال: إنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين وهذا ليس كذلك باتفاق فكذلك هنا، يقول: كما أنه لا يجوز في أصول الدين وكليات العقائد أن تكون ظنية أو أحد أصولها ظنية، فيقول: أصول الفقه يلزم أن يكون كذلك.

هذا اللزوم يكون متحققًا إذا ما قُصد بأصول الفقه أيش؟ القطعيات أو الكليات يعني أصول الدين كما قلت سابقًا: هو يكتسب بذاته أن يكون ما تحته ماذا؟ هذا الاسم هو يكتسب بذاته ويلزم من خلال الاسم نفسه أن يكون ما تحته ماذا؟ قطعيًا.

أما أصول الفقه ويُقصد بالفقه هنا الفروع وفقه الشريعة والنظر في مفصل أدلتها وما إلى ذلك فالاصطلاح بذاته لا يستلزم هذا إنما يرجع إلى اصطلاح المصطلحين، فإن أراد بأصول الفقه عنده أنها الكليات فهذا الصحيح؛ ولهذا قوله-رحمه الله-: أنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه نقول: أصول هذا العلم لا بأس أن يُقال: أن علم أصول الفقه أنها قطعية، لكن أرأيت لو كان فرعًا فيه؟ يعني السؤال بطريقة أخرى: هل في أصول الدين أصولٌ وفروع في مسمى علك أصول الدين هل فيه أصول وفروع؟.

لا الأصل في علم أصول الدين أنه أصولٌ محضة وكان في الأصل يجب أن المسلمين يتفقوا عليها، الخلاف فيها طرف في الأصل وإلا ما في مقدمة شرعية ولا من حيث النوع إلى آخره توجب أو تحرك لنا مثل هذا الخلاف.

لكن في أصول الفقه منه ما هو أصلٌ ومنه ما هو أيش؟ لأن المحصل عنه وهو الفقه منه ما هو قطعٌ ومنه ما هو ظنٌ وأصول الفقه لو كانت قطعيةً لسائر مواردها؛ لأن الذي يتحصل عنها يأخذ أيش؟ يأخذ نفس الحكم.

يعني، أليس الشاطبي-رحمه الله- يقول: لأنها راجعةٌ إلى كليات الشريعة والراجع إلى القطعي قطعي؟ فقد يرد السؤال هنا ويُقال: إن الفقه إذًا راجعٌ إلى أيش؟ إلى ماذا؟ إلى الأصول، أصول الفقه، والراجع إلى القطعي قطعي وهذا ما له لا أحد يقوله به، يعني لا أحد يقول: إن الفقه كفروع في سائر موارده يكون قطعيًا، الظن فيه كثيرٌ كما تعرف.

(المتن)

لِأَنَّ نِسْبَةَ أُصُولِ الْفِقْهِ مِنْ أَصْلِ الشَّرِيعَةِ كَنِسْبَةِ أُصُولِ الدِّينِ، وَإِنْ تَفَاوَتَتْ فِي الْمَرْتَبَةِ؛ فَقَدِ اسْتَوَتْ فِي أَنَّهَا كُلِّيَّاتٌ مُعْتَبَرَةٌ فِي كُلِّ مِلَّةٍ، وَهِيَ دَاخِلَةٌ فِي حِفْظِ الدِّينِ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ.

(الشرح)

نعم، كأن الشاطبي هنا يميل في الترتيب إلى أنه يريد بالأصول الكليات، إذا كان كذلك فهذا صحيح؛ ولهذا فقد استوت في إنها كليات معتبرة في كل ملة، إذا أراد بذلك المعتبر في كل ملة من الشريعة، إذا أراد بالقطعيات هنا المعتبرة بكل ملةٍ فهذا لا شك أنه قطعي ولا جدل في هذا، إنما المقصود أن كل ما يدخل تحت الصلة هذا العلم على ما أشار إليه في أول كلامه فهذا هو الذي تحته نوعٌ من السؤال.

(المتن)

وَقَدْ قَالَ بَعْضُهُمْ: لَا سَبِيلَ إِلَى إِثْبَاتِ أُصُولِ الشَّرِيعَةِ بِالظَّنِّ؛ لِأَنَّهُ تَشْرِيعٌ، وَلَمْ نُتَعبد بِالظَّنِّ إِلَّا فِي الْفُرُوعِ٤، ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب مِنَ الْأُصُولِ تَفَاصِيلَ الْعِلَلِ، كَالْقَوْلِ فِي عَكْسِ الْعِلَّةِ، وَمُعَارَضَتِهَا، وَالتَّرْجِيحِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا، وَتَفَاصِيلَ أَحْكَامِ الْأَخْبَارِ، كَأَعْدَادِ الرُّوَاةِ، وَالْإِرْسَالِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِقَطْعِيٍّ.

(الشرح)

الشاطبي -رحمه الله- هنا يقول: وقد قال بعضهم لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأنه تشريعٌ ولم نُتعبد بالظن إلا في الفروع، هو إذا أُريد بالأصول على هذا المعنى أنها الكليات التي تُبنى الفروع عليها فلا شك أن هذا يستلزم لو أمكن يستلزم رجوع الظن إلى أصل الشريعة، وأما إذا قُصد بهذا جملة من فروع هذا العلم ومحصلاته فكما أنه يُحصل عن هذه الأصول الفروع من حيث الأحكام فقد يُحصل من هذه الأصول بعض الفروع من حيث نظم علم أصول الفقه.

فإن تسميته أصولاً ما تستلزم اصطلاحًا أيش؟ أن يكون قطعيًا وعلم أصول الفقه، لكن تفاصيل هذا العلم يحتمل فيها ما يكون ظنيًا وما يكون قطعيًا.

قال: ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب (يقصد الباقلاني) من الأصول تفاصيل العلة، الظني لا يعد من الأصول، لكن هل يدخل في علم أصول الفقه أو لا يدخل في هذا العلم؟ هذا بابٌ آخر.

الظني لا ينبغي في العلم النظر أن يُسمى أصلاً، كل ظنيٍ في الفروع أو في مقدمات أصول الفقه لا ينبغي أن يُسمى أصلاً بذاته، لكن هنا نتكلم عن علم أصول الفقه، فإذا كان الكلام عن أصول الفقه على معنى الأصل فالأصول لا

بد أن تكون الأصل فيها أنها قطعية، لكن إذا قُصد بأصول الفقه هنا العلم كاصطلاح فإنه يحتمل أن يدخل تحته أيش؟ ما يكون دون هذه الرتبة.

(المتن)

وَاعْتَذَرَ ابْنُ الْجُوَيْنِيِّ عَنْ إِدْخَالِهِ فِي الْأُصُولِ بِأَنَّ التَّفَاصِيلَ الْمَبْنِيَّةَ عَلَى الْأُصُولِ الْمَقْطُوعِ بِهَا دَاخِلَةٌ بِالْمَعْنَى فِيمَا دَلَّ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ الْقَطْعِيُّ.

(الشرح)

نعم هذا الجواب الذي سبق الإشارة إليه، على أن دخول هذه الفروع إن صحت العبارة أو دخول بعض الظنيات في مصطلح هذا العلم (علم أصول الفقه) باعتبار أنها محصلةٌ من هذه الأصول القطعية.

وأرى أنه لو أُريد بأصول الفقه مسألة أصول الدين الأصول فيها غير متأتي، لماذا؟ القياس غير متأتي لأن أصول الدنية سمعيةٌ محضة، بخلاف مسائل الفروع فإن أصول الفقه هذا العلم إنما نُظم باعتباره علمًا يعرف به الناظر منهج ترتيب الأحكام في الفروع، أليس كذلك؟ وأنتم تعرفون أن الفروع لا حصر لها، ولا تتناهى لا من جهة العلم والوقوع ولا من حيث درجة الحكم فإنها تختلف للدرجة بالقطع، منها ما يكون ظنيًا ومنها ما يكون قطعيًا إلى آخره.

فلو أن أصول الفقه قُصد به المعنى الكلي وحده لضاق هذا العلم أن يعرف الفقيه والناظر بطريقة الترتيب، ما دام أنه ترتيبٌ لأمرٍ يكثر فيه الظن فلا بأس أن تأتي في بعض مقدماته أيش؟ أن يأتي في مقدمات علم أصول الفقه ما

هو ماذا؟ ما هو ظني، قد يقول قائل: لا، إذا كان هذا العلم قطعي هذا أولى له، هو لو كانت الشريعة من أولها لآخرها الآن نفهمها قطعيةً كان هذا أولى لنا، الشريعة من الله قطعية، لكن الشريعة نزلت على محل اللي هم الناس والبشر.

حكم الشارع الآن كما هو في الأصل العقدي حتى في الفرع حكم الشارع واحد، أليس كذلك؟ حكم الشارع في هذا الأمر واحد، لكن في مسائل الفروع بعد النبي -صلى الله عليه وسلم- حصل الخلاف في هذه التراتيب والوصول إلى الأحكام.

إذا قلت: إن هذا العلم نبعد عنه الظني أتم له؟ صحيح، لكن سيكون قاصرًا، إذا قلت: إن علم أصول الفقه هو القطعيات فقط ما استطاعت القطعيات وحدها أن تعرف بأيش؟ بكل الموارد المتحصلة بعدها؛ لأنه بين القطعيات وبين الأحكام محل الاتصال وهذه هي الظنيات التي تلد في هذا العلم ويُختلف عليها بين الأصوليين، أنتم ترون أنهم اختلفوا هذا الأمر للوجوب أم ليس للوجوب، أليس كذلك؟.

هذا يُعتبر مبدأ في فهم خطاب الشارع إذا أمرنا الله -سبحانه وتعالى- أو رسوله -عليه الصلاة والسلام- فالأمر هو للوجوب أو ليس كذلك، أن يُقال: الأصل فيه الوجوب، الصارف ماذا يكون، إلى آخره، صحيح إن الجمهور هو أن الصحيح أن الأمر يفيد الوجوب وأن الأصل فيه الوجوب، لكن يبقى أن هذا مثالٌ مما حصل أيش؟ الاختلاف، مع أنه في أوائل هذا العلم، يعني يُعتبر

ليس هذا في أطراف هذا العلم الذي هو الخلاف في دلالة الأمر على الوجوب وعدمها، وإن كان بعضهم يقول: عن جماعة المتقدمين من السلف إن الأمر يفيد الوجوب، هذا مبحث.

لكن إذا دخلنا في كتب أصول الفقه باعتبار المدارس التي كتبت في هذا العلم فتجد أن خلافًا يُذكر وإن كان الجمهور والصحيح أن الأصل في الأمر الوجوب.

(المتن)

قَالَ الْمَازِرِيُّ: وَعِنْدِي أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِلتَّحَاشِي عَنْ عَدِّ هَذَا الْفَنِّ مِنَ الْأُصُولِ وَإِنْ كَانَ ظَنِّيًّا.

(الشرح)

إذًا لو قصرنا أصول الفقه على القطعيات وحدها لكان هذا أشرف من جهة المقام، ولكنه أقصر من حيث أيش؟ من حيث التعريف، تعريف الناظر والمجتهد بتحصيل الفروع والشاطبي -رحمه الله- أنا أقول بين يدي هذا: الشاطبي إمامٌ محقق ويميل إلى العناية في كتبه حتى في الاعتصام يميل إلى العناية برفع مقام الشريعة، وهذا المقصد لا يختص به هو مقصد عند سائر العلماء؛ بل عند جميع المسلمين يجب أن يكون كذلك، لكن أقصد أن هذا الوارد من الأمر ربما يغلب عليه أحيانًا إلى مثل هذه النظرات التي ينتهي إليها.

فلا شك أنك إذا قلت: إن أصول الفقه قطعيةٌ فهذا أشرف من حيث المقام، لكن الغرض الذي نُظم هذا العلم من أجله أنتم تعرفون أنه ما كان

منظمًا كعلمٍ اصطلاحي، كان موجود كفقه وكمعاني في نفوس أئمة الاجتهاد من الصحابة والتابعين إلى آخره، لكن تنظيمه كاصطلاح وتراتيب جاء بعد ذلك، فهو أشرف من حيث المقام، ولكنه أقصر في التعريف.

(المتن)

قَالَ الْمَازِرِيُّ: وَعِنْدِي أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِلتَّحَاشِي عَنْ عَدِّ هَذَا الْفَنِّ مِنَ الْأُصُولِ وَإِنْ كَانَ ظَنِّيًّا.

(الشرح)

قف هنا، لأن هذا الكلام فيه شيءٌ من الطول نستكمله غدًا بإذن الله- تعالى- وندخل بعدها إن شاء الله نأخذ المقدمة الثانية وربما نصل إلى المقدمة الثالثة والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

غدًا إن شاء الله يكون الدرس الساعة الخامسة والنصف، إنما اليوم حصل بعض التأخر من أجل السفر، ولكن غدًا إن شاء الله يكون الخامسة والنصف بإذن الله-تعالى-، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

(المتن)

قَالَ الْمَازِرِيُّ: وَعِنْدِي أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِلتَّحَاشِي عَنْ عَدِّ هَذَا الْفَنِّ مِنَ الْأُصُولِ وَإِنْ كَانَ ظَنِّيًّا، عَلَى طَرِيقَةِ الْقَاضِي فِي أَنَّ الْأُصُولَ هِيَ أُصُولُ الْعِلْمِ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الظَّنِّيَّاتِ قَوَانِينُ كُلِّيَّاتٍ وُضِعَتْ لَا لِأَنْفُسِهَا، لَكِنْ لِيُعْرَض عَلَيْهَا أَمْرٌ غَيْرُ مُعَيَّنٍ مِمَّا لَا يَنْحَصِرُ. قَالَ: فَهِيَ فِي هَذَا كَالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ. قال: ويحسن مِنْ أَبِي الْمَعَالِي أَنْ لَا يَعُدَّهَا مِنَ الْأُصُولِ؛ لِأَنَّ الْأُصُولَ عِنْدَهُ [هِيَ الْأَدِلَّةُ، وَالْأَدِلَّةُ

عِنْدَهُ] مَا يُفْضِي إِلَى الْقَطْعِ، وَأَمَّا الْقَاضِي؛ فَلَا يَحْسُنُ بِهِ إِخْرَاجُهَا مِنَ الْأُصُولِ، عَلَى أَصْلِهِ الَّذِي حَكَيْنَاهُ عَنْهُ. هَذَا مَا قَالَ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْأَصْلَ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَقْطُوعًا بِهِ.

(الشرح)

نعم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وأصحابه أجمعين، هذا هو المجلس الثاني في التعليق على مقدمات العلامة أبو إسحاق الشاطبي في كتابه **"الموافقات"** وينعقد في الشهر السادس من سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام بمكة المكرمة، وسبق معنا في أوائل هذه المقدمة أن الشاطبي -رحمه الله- عزم في أول كلامه على أن أصول الفقه قطعية وسبق أن هذا مقامٌ يحتاج إلى شيءٍ من التفصيل؛ لأن هذا اصطلاحٌ من جهة العلم نفسه فإن أصول الفقه إنما تكون بهذا التركيب كعلمٍ اصطلاحي جُمع تحته جملة من القواعد والأدلة والتراتيب فهذا يرجع إلى التفسير.

وبعد ما قرر ما سبق-رحمه الله- قال: قال المازري: عندي أنه لا وجه لتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول إلى آخره على طريقة القاضي، ثم ذكر طريقة أبي المعالي الجويني وهذا الذي ذكره الشاطبي يدل على أن النظار من أهل الأصول لا يسلمون بهذا المبدأ الذي بدأ به من جهة أن أصول الفقه قطعية.

هذا مُستفاد من هذا النقل الذي نقله؛ لأنه ليس المقصود هنا الوقوف عند تصحيح الطريقة التي اختارها القاضي أو التي اختارها الجويني أو التي اختارها الشاطبي؛ فإنه أشار إلى ثلاثة من الطرق في ترتيب هذا العلم في تحديد ماهيته.

وعندي أن هذه الطرق الثلاث هي طرق ممكنة من حيث الاصطلاح بمعنى أنه لا وشاحة أن يصطلح عالمٌ ومناظر من المركبين لهذا العلم من المصنفين له على أحد هذه الأوجه ويكون اصطلاحه مختصٌ به فإن لو افتتح كتابه على أن هذا هو الاصطلاح الذي ينتهي إليه ترتيبه لهذا العلم في هذا الكتاب أو في سائر كتبه لكان هذا لا إشكال فيه، لكن الإشكال في طريقة أبي إسحاق-رحمه الله- أنه يعزم بهذا، ويرى أن ما خالفه يكون متعذرًا من جهة الترتيب الأمر ليس كذلك.

فعلى كل حال يُستفاد مما ذكره عن القاضي وعن الجويني أن تفسير النُظار في علم الأصول أن تفسيرهم لماهية هذا العلم من جهة قدره الكلي أنها مختلفة، ومن هنا اختلف ترتيبهم بعد ذلك، فإذًا ما ذكره هنا يدل على أن الأصوليين والنظار في هذا العلم لا يلتزمون فيه هذا الالتزام الذي التزمه أبو إسحاق في أن أصول الفقه قطعية.

وعليه فهو هنا يقول: إن الجويني لما جعل أصول الفقه هي الأدلة فإنه لا يناسبه أن يدخل فيها ما ليس قطعيًا، قال: لأن الدليل عنده قطعي، هذا على كل

حال على قدر من النظر والتأمل والمراجعة، ليس على إطلاقه، وعلى طريقة القاضي يمكن أن يكون الظني مفضيًا إلى ذلك بحسب ما ذكره المازري وإن كان هو قد أراد أن يشير إليه بعد ذلك.

النتيجة من هذا أن هذا النقل الذي نقله المازري وأجاب عنه كما هو بين يديكم من كلام المازري، ولكن أبا إسحاق أقره من جهة المنقول وإن كان أراد أن يجيب عنه بعد ذلك، على كل حال ما ذكره المازري أو ذكره أبا إسحاق عن المازري يدل على أن ثمة أكثر من منهج في رسم القطعي من الظني في هذا العلم، هذا هو الذي يكفي.

فرجع العلم إلى ماذا؟ إلى أيش؟ إلى أن التنوع هنا اصطلاح وليس لزومًا علميًا، وأما جوابه أعني أبا إسحاق لما قال: والجواب أن الأصل على كل تقدير لابد أن يكون مقطوعًا به، فهذا ليس على إطلاقه، إن الأصل على كل تقدير لابد أن يكون مقطوعًا به، كلمة الأصل من حيث اللغة ومن حيث جمهور الاصطلاح أيضًا تعني أن الأصل يصل إلى قدرٍ من هذا المعنى، ولكن أنه يقول: أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعًا به، يُقال: الأمر ليس كذلك، فإن الأصل إذا أُريد به المقدمة كما هي طريقة القاضي لم يلزم أن المقدمات تكون أيش؟ قطعيةً على كل تقدير.

فإذًا هذا اللزوم ليس ضروريًا لا من جهة اللغة ولا من حيث الاصطلاح، ليس ضروريًا لا من جهة اللغة ولا من حيث الاصطلاح من حيث الحقائق العلمية، نعم وإذا قيل عن معنى من المعاني أو عن قدر من المعاني أنها أصلٌ فيُفترض أن الأصل يكون له قدرٌ من العلم، ولو قال-رحمه الله- أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون معلومًا لكان هذا فيما أرى مناسبًا فإن ثمة فرقًا بين القطعي وبين العلمي، فإن العلم هو المقدمة الأولى وأما أنه قطعيٌ أو ليس قطعيًا فهذا من حيث النتائج والحكم.

وإن كان الذي كثر في كتب النظار أنهم جعلوا كل علميٍ أو كثير من النظار جعلوا كل علميٍ فإنه أيش؟ قطعي، وقابلوا بين العلم وبين ماذا؟ الظن، هذا على كل تقدير بحسب ما يُفسر به؛ لأنك ترى في كتاب الله-سبحانه وتعالى- أن الله يذكر العلم ويكون في القرآن ما يقابله ماذا؟ الظن.

ولهذا وُصف الأنبياء وطريقة الأنبياء بالعلم بخلاف طريقة من خالفهم بأنهم يتبعون الظن كما في مثل قوله-جل وعلا-: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣] ومقام الظن المذكور هنا ليس هو مقام الظن الذي يقع في الاصطلاح؛ ولهذا المعلوم قد يكون العلم به قطعيًا وقد يكون العلم به أيش؟ ظنيًا مع أنه يُسمى علمًا من هذا الاعتبار.

فإذًا قوله: أن الأصل على كل تقدير لابد أن يكون مقطوعًا به هذا يحتاج إلى قدرٍ من التحصيل أكثر مما ذُكر.

قال: لأنه إن كان مظنونًا (يعني الأصل) تطرق إليه احتمال الإخلاف أي التأخر عن الصحة، قال: ومثل هذا لا يجعل حسنًا في الدين عملاً بالاستقراء، نعم، أصول الدين ليس فيها ظني، ثم يقول: والقوانين الكلية يعني في أصول الفقه لا فريق بينها وبين الأصول الكلية يقصد بأصول الدين، هو إذا قُصد بأنها قطعية قُصد بالقطعي القوانين الكلية في أصول الفقه فهذا يمكن أن يُقال أنه أيش؟ إنه ماذا؟ إنه قطعي، القوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية يقصد في أصول الدين، يُقال: هذا أمرٌ متأت يعني يتأتى، هذا أمرٌ يتأتى بمعنى أن القوانين الكلية في هذا العلم، ماذا؟ يجب أن تكون قطعيةً، لكن هل كل هذا العلم يلزم أن يكون قطعيًا؟ يُقال: هذا بحسب ما ينتظم عند الناظر والمصطلح فإنه إن أراد ألا يُدخل في هذا العلم إلا القطعي وما عداه لا يجعله من هذا العلم، فهذا اختيارٌ، لكنه اختيارٌ ليس من لزوم الحقائق وإنما من جهة الاصطلاح.

على كل حال، بعد كل ذلك استدل -رحمه الله- بمسألة أو بما جاء في كتاب الله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وقال: إن المحفوظ هي الأصول الكلية هذا ليس ينتهي على كل تقدير إلى نتيجة بأن أصول الفقه كاصطلاح يجب أن تكون أيش؟ قطعيةً، إنما هذه الآية تدل على أن القرآن محفوظ كما هو الغالب في تفسيرها وحتى على تحصيل معنى مجمل منها فإنها تدل على أن أصول التشريع وأصول الدين ماذا؟ محفوظة أصول العلم

وأصول العمل كلها محفوظة وهذا لا إشكال فيه، لكنها لا تدخل إلى مسألة الاصطلاح.

بعد ذلك يأتي جوابه -رحمه الله- عن كلام القاضي وكلام ابن الجويني، الأمر يدور على ما ذكرت على هذا الترتيب؛ ولهذا كسبًا للوقت حتى تكون هذه المجالس المتاحة أو الممكنة في هذا الدرس كافيةً للانتهاء من المقدمات كلها، فأرى أن ما بعد ذلك يكون لا بأس اقرأ على عجل.

(المتن)

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْأَصْلَ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَقْطُوعًا بِهِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ كان مظنونا تطرق إليها احْتِمَالُ الْإِخْلَافِ، وَمِثْلُ هَذَا لَا يُجْعَلُ أَصْلًا فِي الدِّينِ عَمَلًا بِالِاسْتِقْرَاءِ، وَالْقَوَانِينُ الْكُلِّيَّةُ لَا فَرْقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْأُصُولِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي نُصَّ عَلَيْهَا، وَلِأَنَّ الْحِفْظَ الْمَضْمُونَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، إِنَّمَا الْمُرَادُ بِهِ حِفْظُ أُصُولِهِ الْكُلِّيَّةِ الْمَنْصُوصَةِ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [الْمَائِدَةِ: ٣] أَيْضًا، لَا أَنَّ الْمُرَادَ الْمَسَائِلُ الْجُزْئِيَّةُ؛ إِذْ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ.

(الشرح)

هذا كلامٌ حسن، مع أنه حسن أقصد ليس من جهة تفسير الآية وإلا من حيث تفسير الآية المعنى فيها أعم مما ذكره -رحمه الله-، لكن أقصد من جهة أنه يُفرق بين الكلي والجزئي، فهنا يعود السؤال: هل أصول الفقه من جهة

الاصطلاح هي الكليات من المقدمات أم يدخل فيها المقدمات الجزئية؟ هذا نتيجة البحث، من قال: إنها المقدمات الكلية فحسب، قال: إن هذا العلم أيش؟ قطعي، ومن قال: أنه يدخل فيها المقدمات الكلية والجزئية قال: إن هذا العلم يدخل فيه ما هو ظني.

(المتن)

إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئيٌّ من جزئيات الشريعة وليس كذلك لأنا نقطع بالجواز ويقيده الوقوع لتفاوت الظنون.

(الشرح)

هذا فيه تجوز وليس على إطلاقه؛ بل الصواب أن الشريعة محفوظة من سائر مواردها، لكن تفسير الحفظ هو الذي يقع التردد فيه، وإلا فإنك تعلم أنه حتى في الجزئيات والفروع لا بد أن يكون حكم الشارع قائمًا في كل العصور، ولا يمكن أن سائر الناظرين والمجتهدين حتى في جزء اختلفوا فيه لا يمكن أن جميع ما يقوله النظار والمجتهدون والفقهاء إلى آخره أن تكون جميع الآراء مخالفةً لحكم الشارع في نفس الأمر.

ولهذا تعرفون في الأصول أنه جرى بحثٌ في إحداث قولٍ ثالثٍ في المسألة، والمتحقق عند المتقدمين أنه إذا انضبط أن المسألة على قولين، دارت بين أئمة الاجتهاد في القرون المتقدمة على قولين فلا يجوز إحداث قولٍ ثالثٍ في المسألة يختص عنهما في الاختلاف.

لأنه يُعلم أن هذا المختص عنهما بالاختلاف أيش؟ لا يكون صوابًا لأن لو لزم أن يكون صوابًا لزم أن يكون إطباق المجتهدين على خلافه أو على تركه نوعٌ من تأخر بلوغ حكم الشارع لأهل ذلك القرن، وهذا من حيث القواعد الشرعية متعذر.

(المتن)

لِتَفَاوُتِ الظُّنُونِ، وَتَطَرُّقِ الِاحْتِمَالَاتِ فِي النُّصُوصِ الْجُزْئِيَّةِ.

(الشرح)

أريد أنبه بالمناسبة على القول الثالث إلا أنه يقع في كلام بعض المتأخرين من الفقهاء والمعتنين أنهم يقيدون بعض المسائل الفقهية ببعض العوارض، فربما تحصل في سياق البحث أن المسألة صار فيها قولان باعتبار الأصل فيصير فيها بعد هذا التقييد تصير المسألة على ثلاثة أقوال.

وتجد أن الناسب من الباحثين إذا أراد نسبة القول الثالث يضيف القول الأول إلى جملة من التابعين أو جملة من الصحابة أو إلى أحد الأئمة الأربعة ويضيف القول الثاني كذلك باعتبارها مذاهب متحررة ومستقرة من سابق، فإذا جاء إلى إضافة القول الثالث ما استطاع أن يضيفه إلا لمن حرره من المتأخرين.

لا يستطيع أن يضيفه كقولٍ ثالث إلا لمن حرره من المتأخرين فتجده أنه يقول: والقول الثالث هو قول فلان، وتجد أنه من العلماء المتأخرين في تاريخ وإن كان محققًا من جهة العلم.

هـذا التقييـد بـالعوارض هـو نـوع مـن الترتيـب العلمـي، لكـن فـيما أرى لا ينبغي عد هذا من القوال الأصل في المسألة، مثال ذلك: أنهم إذا ذكروا مسألة الغسـل في يـوم الجمعـة فـإن المشـهور فيهـا إمـا القـول بـالوجوب وإمـا القـول بالاستحباب وهو الذي عليه الأئمة الأربعة وهو الصحيح.

بعـض المتـأخرين مـن أهـل العلـم ذكـروا معنـى ومـنهم شـيخ الإسـلام ابـن تيمية-رحمه الله- أراد التقييد بمعنى مناب من جهة الشريعة، لكنه فيما أحسب ما أراد الإمـام ابـن تيميـة-رحمـه الله- أنـه اختص بقـولٍ ثالـث، فـربما جـاء بعـض البـاحثين وذكـر قـول ثالـث في المسـألة وقـال: هـذا القـول هـو الـذي تجتمـع فيـه الأدلة وهو كذا، إلى آخره من المقدمات التي قد لا تقدم ولا تؤخر في حقيقتها أو عفوًا في دعواها، إنما الاعتبار بحقيقتها.

لـمّـا يقـول الإمـام ابـن تيميـة-رحمـه الله-: بـأن مـن كانـت بـه رائحـة شـديدة يتأذى منها الناس فإنه يجب عليه أن يغتسل، هذا يُعتبر من العوارض في القول، الأصل عند الجمهور الذين قالوا بالاستحباب ما يريدون صاحب هذه الحالة لأن هذا حكم مختص.

ولهـذا مـن حيـث الـدليل الشرـعي مـن كـان بـه رائحـة شـديدةٌ يتـأذى منهـا النـاس إلى آخـره، يُقـال: يجـب عليـه حتـى كترتيـب فقهـي لا يُقـال يجـب عليـه الغسل، يُقال: يجب عليه أيش؟ إزالة الرائحة، يجب إزالة الرائحة.

حتى لو قال بوجوب الغسل كما قال شيخ الإسلام وهذا له معنى، ولكن نقصد أن هذا ليس قولاً مستقلاً من حيث الامتناع عن قول الجمهور، ليس قولاً مستقلاً من حيث الامتناع عن قول الجمهور.

(المتن)

لِتَفَاوُتِ الظُّنُونِ، وَتَطَرُّقِ الِاحْتِمَالَاتِ فِي النُّصُوصِ الْجُزْئِيَّةِ، وَوُقُوعِ الْخَطَأِ فِيهَا قَطْعًا؛ فَقَدْ وُجد الْخَطَأُ فِي أَخْبَارِ الْآحَادِ وَفِي مَعَانِي الْآيَاتِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالذِّكْرِ الْمَحْفُوظِ مَا كَانَ مِنْهُ كُلِّيًّا، وَإِذْ ذَاكَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ أَصْلٍ قَطْعِيًّا.

(الشرح)

وُجد الخطأ في أخبار الآحاد وفي معاني الآيات الخطأ الذي يقع هنا ليس خطأ في الخبر نفسه وليس خطئًا في المعنى في نفس الأمر وإنما هو في الفهم وهذا لا تناهي له لأنه يُفرض على كل علم حتى في مسائل أصول الدين أخطأ بعضهم في فهم أيش؟ بعض المعاني العقدية وهذا أمرٌ شائعٌ معروف.

(المتن)

وَإِذْ ذَاكَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ أَصْلٍ قَطْعِيًّا. هَذَا عَلَى مَذْهَبِ أَبِي الْمَعَالِي، وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْقَاضِي، فَإِنَّ إِعْمَالَ الْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ أَوِ الظَّنِّيَّةِ إِذَا كَانَ مُتَوَقِّفًا عَلَى تِلْكَ الْقَوَانِينِ الَّتِي هِيَ أُصُولُ الْفِقْهِ؛ فَلَا يُمْكِنُ الِاسْتِدْلَالُ بِهَا إِلَّا بَعْدَ عَرْضِهَا عَلَيْهَا، وَاخْتِبَارِهَا بِهَا، وَلَزِمَ أَنْ تَكُونَ مِثْلَهَا، بَلْ أَقْوَى مِنْهَا؛ لِأَنَّكَ أَقَمْتَهَا مُقام الْحَاكِمِ عَلَى الْأَدِلَّةِ، بِحَيْثُ تُطرح الْأَدِلَّةُ إذا لم تجز عَلَى مُقْتَضَى تِلْكَ الْقَوَانِينِ؛ فَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ تُجعل الظَّنِّيَّاتِ قَوَانِينَ لِغَيْرِهَا؟.

(الشرح)

القوانين التي أرادها القاضي ليست هي في سائر مواردها تكون كذلك ظنية، بل منها ما هو ظنيٌّ ومنها ما هو قطعي، وعند القاضي وغيره أن المركب على القوانين أو على المقدمات الظنية يكون ظنيًا، لكن منهجه عن القاضي لا يمنع من دخول الظني في هذا العلم.

فإذا قيل: كيف يكون الظني مقدمةً للقطعي؟ قيل: هو لم يُرد يعني القاضي أن الظني يكون مقدمةً بالضرورة للقطعي، لكنه يرى أن هذا العلم كما أن الظني يجيء في مقدماته فيجيء في نتائج هذه المقدمات.

(المتن)

وَلَا حُجَّةَ فِي كَوْنِهَا غَيْرَ مُرَادَةٍ لِأَنْفُسِهَا حَتَّى يُسْتَهَانَ بِطَلَبِ الْقَطْعِ فِيهَا؛ فَإِنَّهَا حَاكِمَةٌ عَلَى غَيْرِهَا؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الثِّقَةِ بِهَا فِي رُتْبَتِهَا، وَحِينَئِذٍ يَصْلُحُ أَنْ تُجعل قَوَانِينَ، وَأَيْضًا، لَوْ صَحَّ كَوْنُهَا ظَنِّيَّةً؛ لَزِمَ مِنْهُ جَمِيعُ مَا تَقَدَّمَ فِي أَوَّلِ الْمَسْأَلَةِ، وَذَلِكَ غَيْرُ صَحِيحٍ، وَلَوْ سُلِّمَ ذَلِكَ كُلُّهُ؛ فَالِاصْطِلَاحُ اطَّرَدَ عَلَى أَنَّ الْمَظْنُونَاتِ لَا تُجعلُ أُصُولًا.

(الشرح)

نعم، وهذا أقوى ما يمكن أن يقف معه أبو إسحاق-رحمه الله- مسألة الاصطلاح، فإن كلمة أصل من حيث الاصطلاح ومن حيث الأصل فيها قوة فكيف يكون الظني أصلاً؟ هذا هو محل الترتيب الأساس عنده.

(المتن)

وهذا كافٍ في اقتراح الظنيات في الوصول بإطلاق فما جرى فيها مما ليس بقطعيٍ فمبنيٌ على القطعي تفريعًا عليه بالتبع لا بالقصد الأول.

(الشرح)

ما دام أنه يصح أنها تكون بالتبع فهذا هو محل الخلاف الاصطلاحي بين النظار، لكن تقدير درجة التبعية هذا لم يتفقوا عليه، فهمنا الفرق بين ما هو أصلٌ وما هو تبع، هذا المناهج فيه مختلفة.

(المتن)

إِنَّ الْمُقَدِّمَاتِ الْمُسْتَعْمَلَةَ فِي هَذَا الْعِلْمِ وَالْأَدِلَّةَ الْمُعْتَمَدَةَ فِيهِ لَا تَكُونُ إِلَّا قَطْعِيَّةً؛ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ ظَنِّيَّةً لَمْ تُفِدِ الْقَطْعَ فِي الْمَطَالِبِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ، وَهَذَا بَيِّنٌ.

(الشرح)

نعم، وهذا التفصيل في المقدمة الثانية عما يجمله في المقدمة الأولى، ويرى أن المقدمات والأدلة المستعملة في هذا العلم لابد أن تكون قطعية، هذا في الجملة يصدق عليه ما سبق في المقدمة الأولى عنده، أنه إن أريد بهذا أن المقدمات الكلية في هذا العلم والأدلة الكلية في هذا العلم المرتبة لحقائقه والمحصلة لنتائجه أنها تكون قطعية حتى ينتظم هذا العلم، كأن تحصيل فقط تشريع وتعريف المجتهد في تحصيل الفروع من جهة هذا العلم فإن هذا لابد أن يكون كذلك.

وأما إن أريد أن كل المقدمات والأدلة المستعملة في هذا العلم فهذا ليس بلازم، فإن قيل إن هذا ليس مرادًا له قيل أن هذا ليس مرادًا له ولا مرادًا لغيره، بمعنى أنه ما كان من اللزوم أن ينص على مثل هذا المعنى للتحصيل، ويذكر فيها الخلاف مع الجويني أو مع القاضي أو ما إلى ذلك إذا فُصِّلَ على هذا المعنى الصحيح المناسب.

(المتن)

وَهِيَ:

- إِمَّا عَقْلِيَّةٌ؛ كَالرَّاجِعَةِ إِلَى أَحْكَامِ الْعَقْلِ الثَّلَاثَةِ: الْوُجُوبِ، وَالْجَوَازِ، وَالِاسْتِحَالَةِ.

- وَإِمَّا عَادِيَّةٌ، وَهِيَ تَتَصَرَّفُ ذَلِكَ التَّصَرُّفَ أَيْضًا؛ إِذْ مِنَ الْعَادِيِّ مَا هُوَ واجبٌ فِي الْعَادَةِ أَوْ جَائِزٌ أَوْ مُسْتَحِيلٌ.

- وَإِمَّا سَمْعِيَّةٌ، وَأَجَلُّهَا الْمُسْتَفَادُ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ فِي اللَّفْظِ، بِشَرْطِ أَنْ تَكُونَ قَطْعِيَّةَ الدَّلَالَةِ، أَوْ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ فِي الْمَعْنَى، أَوِ الْمُسْتَفَادُ مِنَ الِاسْتِقْرَاءِ فِي مَوَارِدِ الشَّرِيعَةِ.

(الشرح)

لما ذكر الأدلة القطعة المقدمة في القطعية كل هذا بين، وهي -يعنى هذه المقدمات- إما عقلية كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة الوجوب والجواز والاستحالة، وبعده ذكر العادي، الدليل والمقدمة العادية.

وذكر بعده السمعي، إما من حيث الدليل العقلي، فإن الأصل فيما سُمي دليلًا عقليًا أنه يكون يفيد العلم، الأصل في الدليل العقلي إذا وصل إلى هذه الرتبة أن يكون مفيدًا للعلم، وإن كان السؤال الأكبر في الدليل العقلي ليس من جهة الحكم بكونه مفيدًا للعلم أو حتى مفيدًا للقطع.

وإنما السؤال الأتم متى يكون الدليل دليلًا عقليًا حتى يقال أنه مفيدٌ للعلم أو يقال أنه مفيد للنتيجة الأتم وهي القطع؟.

هل المقصود أنه لابد أن يتفق عليه النظار من العقلاء؟ أو أنه يتفق عليه سائر العقلاء؟ أم فروضات تجد في هذا الباب أخرى؟.

على كل تقدير إذا تم الدليل العقلي عند العلماء بمعنى أنه سلموا به فإن هذا الدليل لابد أن يكون مفيدًا للعلم، وإلا لو كان العقل في سائر موارده لا يصل إلى علم وإلى قطع يتعذر أن يكون مقام في فهم دليل الشارع.

ولكن ليس كل ما يضاف إلى العقل كما ورد فيه يكون عقليًا، فإنه أضيف إليه الوهم، أضيف إليه الظن، وأضيف إليه العلمي، فالمعتبر من درجة الحكم العقلي هو العلمي وهذا يعرف من جهة النتائج أكثر من المقدمات، لأنك إن رددته إلى المقدمات فإن كل طائفة تدَّعي بعض المقدمات العقلية، تدعي قطعيتها ولزومها، لكن المحصل لأن الدليل العقلي كما تعرفون مشترك ويجب أن يكون مشتركًا بين العقلاء، فإذا دخله الاختلاف فاهمنا أن الاختلاف يعود إلى أنه ليس بعقلي.

وإما أنه يكون من الدليل العقلي المركب مع دليل الشارع وهو النظر الشرعي، فيكون المنازعة في النظر الشرعي وليس في أصل الدليل العقلي، فعلى كل حال ما أشار إليه في الدليل العقلي في الجملة مناسب إذًا ما انضبط على ما أشير إليه.

أما الدليل العادي والمقدمة العادية فالنظار تكلموا عنها وعن الدليل العادي، هل يصل إلى هذه الرتبة أم لا يصل؟ وكأن المناسب والأقوى أن الدليل العادي هو المقدمة العادية لا تصل إلى هذا القدر؛ لأن القاطع العقلي لا يمكن رفضه من ذلك مثلًا من قطعيات العقل أن العقل يقضي بأنه يمتنع الجمع بين النقيضين، تقول إن هذا من الأحكام العقلية القطعية امتناع اجتماع النقيضين.

لكن الدليل العادي إذا قضى بحكم أو المقدمة العادية إذا قضت بحكم فإن الاعتياد وجوبًا أو جوازًا أو استحالة في حقيقته ليس من شرطه الاطراد، لأنه بحسب ما يدركه المعتادون بالحس والتجربة ونحوها من الطرق العادية وهذه ليس قوانين مطردة.

ولهذا العقلي لا يرفع بخلاف العادي، فإنه يمكن رفعه حتى ولو ظن الناس أنهم معتادون على أمر وحدهم من قطعيات العادات، وتجد أنه في مقام آخر من الحس يمكن الرفع لهذا العادي، فلو قال قائل: أنه لا يجوز رفع النقيضين نقول: أن هذا أيش؟ قطعي أو ليس بقطعي؟ هذا قطعي من حكم

العقل لا يجوز الجمع بين النقيضين، لكن إن قال قائل: إنه لا يجوز أن الجسم إذا أسقط لا يذهب إلى الأسفل؛ لأن العادة تمنع ذلك.

نقول: هذا حكم عادي يمكن رفضه إما بتصرف البشر أحيانًا، أو في محيط آخر من الحس تجد أن هذا القانون لا يكون لازمًا.

النتيجة أن الدليل أو المقدمة العادية عند التحقيق ليست في رتبتها كالمقدمة العقلية، المقدمة العادية هي مبنية على الحس والتجربة، ولذلك لزومها لا يطرد، بل الأصل في الحسيات ليس الاتفاق الأصل فيها الاختلاف، ولهذا لاحظوا إذا ذكرت في القرآن تذكر في مقام الاعتبار ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾[الروم: ٨]، في مقام التوكل ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ﴾[آل عمران: ١٩٠] هي في مقام التفكر والاعتبار.

لكن من حيث أصل التحصيل العلمي هي الدليل على ربوبية الله – سبحانه وتعالى– باعتبار ما فيها من التمام، ما فيها من الإبداع، ما فيها من العظمة، إلى آخره، ولكن من حيث الدلالة التي ترتبت على المعنى العقلي هذا مقام وهذا مقام، فإذًا العاديات أو الكونيات هي الدليل، لكن نظام الدلالة فيها يختلف عن نظام الدلالة المحصلة من دليل العقل.

ثم قال أبو إسحاق: " **إما سمعية** " ثم قال: " **وأجلها** " وهل لما عبر بهذا التعبير أراد الأول أم أراد جميع ما ذكر؟.

يقول: " **وَأَجَلُّهَا الْمُسْتَفَادُ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ فِي اللَّفْظِ** " ثم قال: " **أَوْ مِنَ الْأَخْبَارِ** " إلى آخره.

هل أراد أن الأحوال الثلاثة أو المعاني الثلاثة التي ذكرها هي أَجَّل السمعي القطعي؟ أم أنها كل القطعي عنده؟ هذا سؤال يرد في هذا المقام.

ولكن هنا أبو إسحاق يذكر أن المقدمات والأدلة في هذا العلم القطعية هي العقلية وهي السمعية، لكنه سيأتي بعد ذلك ويقيد العقلي بقيد ويقيد السمعي بقيد، فكأنه يرد العقلي إلى السمعي جزمًا منه، ويحكي مشهورًا كما يقول بعد ذلك كما سترون، بس أنا أريد الربط هنا حتى ما يفوت علينا هذا، سيرد الدليل العقلي إلى السمعي فيجعل العقلي المعتبر هنا المبني على المقدمة السمعية أو على الدليل السمعي، فهو المرتب كأنه وهو النظر الشرعي في اصطلاح الكثير، فيرد العقلي إلى السمعي جزمًا منه.

وأما رد السمعي إلى العقلي فما جزم به، ولكنه حكاه، قال: إنه مشهور في علم الكلام، لكنه في الحقيقة لم يعانده، يعني لم يمنعه، يعني المعاندة سلاح كما ترون يذكره ابن حزم أحيانًا، لكن المقصود هنا يعني لم يمنعه، إنما ذكر المشهور في علم الكلام باعتبار رد السمعي إلى العقلي من جهة خلوه من المعارضة، وهذا سيأتي بعد ذلك ويكون التعليق عليه مرة واحدة.

(المتن)

فَإِذَا الْأَحْكَامُ الْمُتَصَرِّفَةُ فِي هَذَا الْعِلْمِ لَا تَعْدُو الثلاثة: الوجوب، وَالْجَوَازَ، وَالِاسْتِحَالَةَ، وَيَلْحَقُ بِهَا الْوُقُوعُ أَوْ عَدَمُ الْوُقُوعِ، فَأَمَّا كَوْنُ الشَّيْءِ حُجَّةً أَوْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ.

(الشرح)

يعني أن وقوعه أو عدم الوقوع يدخل في السابق، فتكون هذه من جملة ما يذكر.

(المتن)

فَأَمَّا كَوْنُ الشَّيْءِ حُجَّةً أَوْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فَرَاجِعٌ إِلَى وُقُوعِهِ كَذَلِكَ.

(الشرح)

يعني إلى وقوعه حجة أو وقوعه ليس حجة.

(المتن)

وَكَوْنُهُ صَحِيحًا أَوْ غَيْرَ صَحِيحٍ رَاجِعٌ إِلَى الثَّلَاثَةِ الْأُوَّلِ أَوْ عَدَمِ وُقُوعِهِ كَذَلِكَ، وَكَوْنُهُ صَحِيحًا أَوْ غَيْرَ صَحِيحٍ رَاجِعٌ إِلَى الثَّلَاثَةِ الْأُوَّلِ، وَأَمَّا كَوْنُهُ فَرْضًا أَوْ مَنْدُوبًا أَوْ مُبَاحًا أَوْ مَكْرُوهًا أَوْ حَرَامًا؛ فَلَا مُدخل لَهُ فِي مَسَائِلِ الْأُصُولِ مِنْ حَيْثُ هِيَ أُصُولٌ.

(الشرح)

إذًا هو ذكر المقدمات في هذه المقدمة الثانية ذكر المقدمات والأدلة، وتعلمون أن المقدمات والأدلة لها صفات، أوائل صفاتها -نقف على ترتيب الشاطبي هنا- أوائل صفاتها: أنها إما عقلي أو عادي أو سمعي.

الصفة الثانية في الترتيب: الجواز، الوجوب، الاستحالة.

الصفة الثالثة: الوقوع، عدم الوقوع.

الصفة الرابعة: أن تكون حجة، أو ليست حجة، الصفة التي بعدها: مسألة الفرض، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم، التي سميت في الأصول الأحكام التكليفية.

هذه الصفات هو أراد أن يقصد مراده بكون مقدمات هذا العلم وأدلته، أراد أن يقصد بكون المقدمات والأدلة أنها لابد أن تكون قطعية على الصفة الأولى والصفة الثانية، قال: والثالثة الوقوع وعدم الوقوع تعود إليها إما ما بعدها، فيجعل ذلك لا دخل له في مسائل الأصول.

وينتهي الشاطبي هنا إلى نتيجة منضبطة من حيث النتيجة، وإن كان المباحث التي قدمها لم تكن مناسبة لها على كل تقدير لما يقول -رحمه الله-: فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول، فإذًا هو رجع إلى التقييد مرة أخرى، لا دخل لها في مسائل الأصول من حيث هي أصول كما نقول: لا نسمي فروع هذا العلم أصولًا، لكنه سمي هكذا بأصول الفقهاء.

أرأيتم لو أن هذا العلم سمي مقدمات الفقه فإن كلمة مقدمة لا توجد في اللغة أن تكون قطعية، هكذا هو سمي في الاصطلاح أصول الفقه وهذه تسمية مناسبة، لكن المقصود هو قال فلا مدخل للأصول من حيث هي أصول، يعني من حيث الأصول لا تدخل في هذا العلم، وهذا اصطلاح مناسب.

ثم يقول: فمن أدخلها فيه فمن باب خلط بعض العلوم ببعض، هذه نتيجة أشد من النتيجة السابقة، هو لما يقول: لا دخل لها في هذا العلم من حيث هي أصولٌ فهو صحيح، نقول: هي فروض فيه، وأما أنها من إدخال بعض العلوم ببعض فهذا يعني المغايرة بين الأمرين، وهذا ليس كذلك.

وأيضًا الأدلة والمقدمات لو وقف عندها على الصفة الأولى والصفة الثانية لما عرفت الفقيه بتحصين الحكم من دليل الشارع، ولهذا الترتيب العلمي المناسب أنها تدخل في أصول الفقه، يعني من آخر الصفات.

وآخر صفة ذكرها قال: وأما كونه فرضًا أو مندوبًا أو مباحًا، إذا قيل: إن هذا لا يدخل في أصول الفقه وهو من إدخال بعض العلوم على بعض، طيب الفقيه الذي أراد أن يعرف من هذا العلم حكم الشارع في الفروع، ويجعل هذا العلم معرفًا له بأحكام الشارع في الفروع، إذا لم يكن العلم الدليل من جهة كونه فرضًا أو أفاد الفرضية أو الوجوب أو الاستحباب أو الكراهة أو التحريم أو الإباحة لا يدخل في هذا العلم أين يدخل؟.

بل لو كان هذا العلم مقتصدًا على الصفة الأولى في الأدلة والصفة الثانية لما كان معرفًا للفقيه على التمام، فهو ليس من إدخال بعض العلوم ببعض، يعني أنتم لاحظوا فرقًا بين قوله فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول، مادام أنه بعد ذلك يقول هذا من إدخال بعض العلوم على بعض، ربما يقال هنا أن التقييد هنا ليس ضروريًا، يعني كان مقتضى السياق أن يقال فلا مدخل لها في الأصول دون أن يقال من حيث هي أصول، يعني ما فائدة القيد إذا لم تعد من الأصول مطلقًا وقيل أنها من إدخال بعض العلوم على بعض؟.

فإذًا هي ليست منه لا أصلًا ولا فرعًا، فجملته -رحمه الله- الأولى تفيد أنها ليست أصلًا فيه، ولكن لا يمنع أنها تكون فرعًا أو تمامًا فيه، وفي الثانية يقول من إدخال بعض العلوم على بعض، لا مسألة دخول بعض العلوم على بعض هذا استقلال معناه أن هذا علم وهذا علم، هذا باب وهذا باب.

(المتن)

المقدمة الثالثة.

(الشرح)

رجع الآن في المقدمة الثالثة إلى تفصيل ما ذكره، وابتدأ الأول بالأدلة العقلية؛ لأنه في الأول قال: إن المقدمات وأدلة هذا العلمية قطعية، وهي المقدمات والأدلة العقلية والعادية.

العادية كما قلت سابقًا عليها بعض التحفظ من جهة هذا الترتيب، الدليل العادي أو الحسي دليل ما فيه إشكال، وهو في القرآن من دلائل التوحيد، ودلائل الربوبية، ودلائل النبوة، هذا موجود، لكن يبقى الفرق بين المعنى العقلي وبين المعنى الحسي، ولهذا ما يقع الآن عند السحرة مثلًا أو العرافين أو الكهان هو تحريكٌ للأحوال العادية، لا يستطيعون تحريك الأحوال السمعية أو تحريك الأحوال أو الضوابط أو القوانين أو الحقائق العقلية، لا يستطيعون هذا.

ولهذا تجد الأمر الذي يقع من هؤلاء الكهان أو غيرهم إنما هو في أمورٍ خرجت عن عادة الناس أو قدرتهم العادية، لكن هذه القدرة قابلة للزيادة طبعًا وخلقًا وتصريفًا، ولذلك تجدون أن البشر مختلفون في قدراتهم العادية، تجد أن الإنس مع الجن بين الفريقين وبين الخلقين فروق عادية إلى آخره.

(المتن)

الْأَدِلَّةُ الْعَقْلِيَّةُ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي هَذَا الْعِلْمِ؛ فَإِنَّمَا تُسْتَعْمَلُ مُرَكَّبَةً عَلَى الْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ.

(الشرح)

نعم، إذًا رجع -رحمه الله- ليقيد الدليل العقلي المراد عنده بأنه الدليل المركب مع خطاب الشارع، وهو ما يسمى بالنظر الشرعي، فإذًا يكون الدليل العقلي المستعمل في هذا العلم في علم الأصول والمقاصد ليس هو الدليل العقلي المحض -أي المجرد-، وإنما الدليل المركب.

(المتن)

أَوْ مُعِينة فِي طَرِيقِهَا وَمُحَقِّقَةً لِمَنَاطِهَا، أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، لَا مُسْتَقِلَّةً بِالدَّلَالَةِ؛ لِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا نَظَرٌ فِي أَمْرٍ شَرْعِيٍّ، وَالْعَقْلُ لَيْسَ بِشَارِعٍ، وَهَذَا مبيَّن فِي عِلْمِ الْكَلَامِ.

(الشرح)

قال: والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام، فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية، هو في هذه المقدمة أفاد أن الدليل العقلي لا يعتبر في الأصول والمقاصد إلا إذا كان دليلًا مركبًا أو معينًا أو ما شابه ذلك على ما عبر -رحمه الله- مع دليل الشارع ومع خطاب الشارع.

فالدليل العقلي المجرد لا يدخل عنده في هذا العلم، قال: لأن النظر هنا يكون في أحكام التشريع والشريعة، والعقل ليس بشارع، فلو اعتمدنا دليلًا عقليًا وجعلناه محصلًا للنتيجة في أمر شرعي للزم منه أن يُجعل العقل دليلًا من الأدلة الشارعة أو دليلًا شارعًا، قال وهو ليس كذلك، هذا على كل حال كنتيجة صحيحة.

وإن كان النظار وأهل الأصول يذكرون الدليل العقلي في المقدمات الأولى، ولكنه يكون متابعًا بدليل سمعي، فلا تتحصل النتيجة الكلية من دليل عقلي فحسب.

هناك خلاف كما هو معروف سيأتي في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وهذه مسألة فيها خلاف بين النظار في مسائل أصول الدين، أو النظار في مسائل أصول الفكر والتشريع.

(المتن)

فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ؛ فَالْمُعْتَمَدُ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ الْأَدِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ.

(الشرح)

هذه النتيجة حسنة التي وصل إليها لو أنه لم يتابع المشهور في علم الكلام؛ لأن إدخاله في هذا المقام ليس مناسبًا على كل تقدير، فضلًا عن كونه مشكلًا حتى في كتب علم الكلام، ليس مُسَلَّمًا، لكن ما كان محتاج إلى أن يدخل هذا الأمر في هذا المقام، مع أن ما ذكر في كتب علم الكلام ليس مُسَلَّمًا كما تعرفون.

والآن قال: فالمعتمد بالقصد هو الدليل الشرعي، ثم قال: وهذا هو الإشكال الذي أدخله في هذا الموضع، وكأن إدخاله -رحمه الله- له ليس تحقيقًا منه، يعني لم يصل إلى تحقيقه في هذا الإدخال، ولهذا انظر إلى أنه قيده، قال: ووجود القطع فيها، يعني ماذا؟ الأدلة الشرعية، قال: ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور، فتقييده، أو هذه الجملة التي تسمى الجملة الاعتراضية هذه تفيد ماذا؟.

الجملة الاعتراضية هذه تفيد أيش؟ تفيد أنه ليس هذا من التحقيق الذي جزم به وارتضاه مطلقًا، لأن هذا يكون على الاستعمال المشهور، وأنت تعرف

أن العالم أو الناظر أو المؤلف إذا ذكر شيئًا وأضافه إلى المشهور فكأنه ينبه به، كأنه ينبه إلى هذه الجملة.

يعني ربما تفهم أحيانًا على أنها تصحيح للمعنى، أنا أفهم منها أنه يشير إلى شيء خلاف هذا، أنه ينبه بها بهذه الجملة على أنه ليس بالضرورة أنه أراد أن يرتضي كل ما ذكر، وإنما أراد أن يتم المعنى بحسب ما يقتضيه الترتيب العلمي.

وإلا تعرفون أن بعض المحققين يذكرون المشهور، لا يقصدون بذكره أنهم يعتمدونه، وإنما يقصد بذكره إما ترتيبًا علميًا، أو بيان مقام هذا المشهور، أو ما إلى ذلك، لكنه قد يتعقب هذا في كلام له بعض ذلك، وتجد أنه يخرج عنه، وهذا موجود في معارف المؤلفين، في هذا العلم وفي غيره.

يعني انظروا كالمثال الإمام ابن مالك -رحمه الله- في ألفيته تجد أنه أحيانًا يذكر المشهور في النحو ثم تجد أنه بعد ذلك يخرج عن هذا المشهور، إذًا لما قال في مسألة عود الخافض، قال:

وَعَوْدُ خَافِضٍ لَدَى عَطْف عَلَى. . . ضَمِيرِ خَفْضٍ لاَزِمًا قَدْ جُعِلاَ

من حيث السياق الأول تفهم منه ماذا؟ ، أنه يعتمد هذا، وأراد بيان المشهور عند أهل النحو، ثم يقول:

ولَيْسَ عِنْدِي لاَزِمًا إِذْ قَدْ أَتَى. . . فِي النَّظْمِ والنَّثْرِ الصَّحِيحِ مُثْبَتَا

وَجَرِّدِ الْفِعْلَ إِذَا مَا أُسْنِدَا. . . لاِثْنَيْنِ أَوْ جَمْعٍ كَفَازَ الشُّهَدَا

ثم قال: وَقَدْ يُقَالُ سَعِدَا وَسَعِدُوا. . . إلى آخره، فأنا أقصد هنا أن تنبيه الشاطبي -رحمه الله- بأمثلة مشهورة تختلف مع الجزم، أن هذا في الدليل العقلي افتقارًا إلى الدليل الشرعي جزم به، لكن في افتقار الدليل الشرعي إلى الدليل العقلي هذا لم يجزم به.

قالوا هذا المشهور في علم الكلام، طبعًا المشهور في علم الكلام هذا أمر شائع في كتب المتكلمين أشار إلى جملته هنا بعد ذلك قال.

(المتن)

وَوُجُودُ الْقَطْعِ فِيهَا -عَلَى الِاسْتِعْمَالِ الْمَشْهُورِ- معدوم، أو في غاية الندور.

(الشرح)

هذا صعب الحقيقة جدًا، ولا تدري كيف أن المتكلمين من النظار تكلموا بمثل هذا الكلام، وكيف أنهم أرادوا تحصيل الحقائق من جهتها، هذا أمر في غاية التعذر العلمي، وفي غاية التعذر الشرعي، لأنك إن قلت أن وجود القطع في الأدلة السمعية معدوم فهذا نتائجه مشكلة من حيث أصول الدين، ومشكلة حتى من حيث أصول التشريع وأصول الفقه ومن حيث الفروع الفقهية.

هذا الكلام لم يقله السواد من أئمة الإسلام الأوائل، ولا من المحققين من النظار، وليس كل -وهذه جملة مهمة- ليس كل من ذكره من النظار أيضًا من نظار علم الكلام، فإنه يعتمده في التطبيق، كما هناك جمل من الكلمات النظار قرروها في مسائل النظر والجدل.

ولكـن عنـد التطبيـق لم يعتمـدوها، خاصـة في مسـائل التشريـع والفـروع، لأنك لو أردت أن تطبق مثل هذه القواعد على الحقائق الكلية في أصول الدين أو على المنضبط المعلوم في مسائل الفروع أيضًا للزم ألا يكون إذا قلت أن الأدلة السمعية القطع فيها معدوم للزم أن النتائج القطعية معدومة؛ لأنه من المسلمات في النظر أن الحكم يعود إلى الدليل.

كما أنهم يقولون في الترتيب المنطقي أن النتيجة ترجع إلى المقدمة، فإذا قلت أن الأدلة في سائر الموارد ليست قطعية هذا يلزم عليه أن تكون النتائج ليست قطعية.

فقوله: ووجود القطع فيها معدوم، هذا لا شك أنه ليس من الصواب على كل تقدير، هذا من الغلط الذي كثر في كتب المتأخرين من النظار، وهو ليس بمسلم، بل هو غلط محض في العقل والشريعة.

(المتن)

أَعْنِي: فِي آحَادِ الْأَدِلَّةِ؛ فَإِنَّهَا إِنْ كَانَتْ مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ؛ فَعَدَمُ إِفَادَتِهَا الْقَطْعَ ظَاهِرٌ.

(الشرح)

هذا التقييد ما كان محتاجًا إليه، لأنه هو يتكلم عن الأدلة القطعية أصلًا، وإذا كان الأمر كذلك على الدليل السمعي، ولهذا قال: وأجلها، في المقدمة الثانية في المتواتر لفظًا، ثم قال المتواتر المعنوي، أو المحصل بالاستقراء، هذه هي قطعيات.

أما أن يأتي بعد ذلك ويقول: أعني الآحاد، فهذا باب آخر ما كان مستوجبًا للتعبير الذي شاع في كتب المتكلمين، ثم أن الشائع في كتب المتكلمين هم يريدون تعذر القطع، بعض المتكلمين -ليس الجميع- بعض المتكلمين يريدون تعذر القطع على الدليل السمعي من حيث هو، لا على الآحاد، ما كانوا يتكلمون على الآحاد أصلًا.

والآن ما دام ينقل أو يقول المشهور عند المتكلمين هو مشهور عند بعضهم هذا ليس بالآحاد، بل في الدليل السمعي من حيث هو.

(المتن)

فَإِنَّهَا إِنْ كَانَتْ مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ؛ فَعَدَمُ إِفَادَتِهَا الْقَطْعَ ظَاهِرٌ وَإِنْ كَانَتْ مُتَوَاتِرَةً؛ فَإِفَادَتُهَا الْقَطْعَ مَوْقُوفَةٌ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ جميعُها أَوْ غَالِبُهَا ظَنِّيٌّ.

(الشرح)

أصلًا الجملة هذه أعني في آحاد الأدلة هذا يعني كما سبق ليس المقصود بالآحاد هنا كما قابل المتواتر في الجملة الأولى، مقصوده بالآحاد أعيان الأدلة، مقصود بالآحاد -إن كانت هذه الجملة من كلامه- مقصوده بها -لأنها مقيدة في بعض الطبعات- إن كانت من كلام أبي إسحاق -رحمه الله- فمقصودها أعيان الأدلة؛ لأنه يقول بعد ذلك: فإنها إن كانت -يعني أعيان الأدلة- من أخبار الآحاد فهذا أمر معروف، قال: وإن كانت متواترة فإفادتها القطع.

(المتن)

وَإِنْ كَانَتْ مُتَوَاتِرَةً؛ فَإِفَادَتُهَا الْقَطْعَ مَوْقُوفَةٌ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ جميعُها أَوْ غَالِبُهَا ظَنِّيٌّ وَالْمَوْقُوفُ عَلَى الظَّنِّيِّ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ظَنِّيًّا؛ فَإِنَّهَا تَتَوَقَّفُ عَلَى نَقْلِ اللُّغَاتِ وَآرَاءِ النَّحْوِ، وَعَدَمِ الِاشْتِرَاكِ، وَعَدَمِ الْمَجَازِ، وَالنَّقْلِ الشَّرْعِيِّ أَوِ الْعَادِيِّ، وَالْإِضْمَارِ، وَالتَّخْصِيصِ لِلْعُمُومِ، وَالتَّقْيِيدِ لِلْمُطْلَقِ، وَعَدَمِ النَّاسِخِ، وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ والمُعارض الْعَقْلِيِّ.

(الشرح)

هذه الموانع وهي بضعة عشر. مانعًا ذكرها كثير من النظار كالرازي وغيره وهي ليست متممةً من حيث أنها تفيد النتيجة التي وصلوا إليها؛ لأنك إذا رجعت في أصل المعنى وجدت أن ورود كل هذه الموانع على كل دليل ليس ملازم من جهة.

ثانيًا: أن إفادة هذه الموانع الظنية من كل جهة ليست لازمة.

الثالث: أن هذه الموانع يمكن فرضها على الدليل أيش؟ الدليل العقلي فإذا برأ الدليل العقلي منها فيمكن براءة الدليل السمعي لماذا؟ لأن ثمة حقائق في الشريعة في أصولها العلمية والعملية برأت من حيث النتيجة من هذا التردد الذي أُشير إليه الاشتراك والخصوص والعموم والإجمال وآراء النحاة إلى آخره.

فإذًا كون الدليل يحتمل لهذه العوارض هذا صحيح الدليل يحتمل لهذه العوارض احتمال، لكن لا يحتملها على كل تقدير لا يلزم منه من القطعي أن

يكون بريئًا من كل هذه العوارض لماذا؟ لأن هذه العوارض لا يسلم بأنها في سائر مواردها تؤخر رتبة الدليل من كونه ماذا؟ من كونه قطعيًا إلى كونه ظنيًا من حيث الإفادة.

فإن عروض بعض الرأي في دعوى الاشتراك مثلًا ودعوى المجاز أو دعوى عموم أو دعوى خصوص، عروض بعض الرأي عروض بعض التردد لا يسقط رتبة الدليل.

وإلا لو ابتليت الأدلة بكل من صار له فهم بأحد هذه العوارض عليها للزم من ذلك إسقاط القطع حتى في الحقائق العقيدية، وهذا معنى التفسير الذي حصل في كثير من قرون الأمة الإسلامية التي كان يجب أن يتفق علمائها ونظارها وأئمتها على الحقائق الكلية الشرعية، ويكون الاختلاف في مسائل واسعة من الفروع.

وفي الجملة ما ذكرها الشاطبي هنا ليس من ترتيبه كما أرى وإنما كما صرح به هذا في كتب علم الكلام وهي ليست حقائق تطبيقية، باستثناء المعارض العقلي نقول: إن هذه العوارض التي أشار إليها يمكن أن تعرض على الدليل السمعي؛ لكنها لا تمنع على كل تقدير في سائر أحوالها أو في سائر مواردها لا تمنع القطعية ضرورةً؛ بل قد يحصل عنها كون الدلالة ظنية وقد يعرض شيء منها بالظن فيكون عروضه ظنيًا على الدليل.

إذا كانت هذه العوارض تنقل الدليل فيما أشار إليه أبو إسحاق في كتب المتكلمين تنقل الدليل إلى كونه ظنيًا فيقال: إن الأمر يتسلسل من حيث النظر بمعنى أنه يمكن أن يقال: إن عروض مثلًا الاشتراك إن عروض الاشتراك ظنية على الدليل.

يعني كل عارض لو أخذته هل عروضه على الدليل قطعي أم أيش ظني؟ فربما ينازع ويقال: كثير من هذه العروض المنقول أيش؟ هو ماذا؟ هو ظني لو تسلسل هذا الأمر ما بقي في الشريعة قطعي وهذا لا شك أنه مرفوع شرعًا وعقلًا، أي لا يصح شرعًا ولا عقلًا.

ولهذا هذا التنظير أنا قلت سابقًا إن كثير من النظار ينظرون هذه ولا يلتزمونه لا يوجد أحد من نظار المسلمين انتهى إلى أن الشريعة ما فيها قطعي كنتائج؛ بل ينتهون إلى أن ثمة قطعيات لكن يبقى هذه المقدمات التي يقولونها لا يلتزمون كثير منها في مثل هذا.

المعارض العقلي هو فرض مبدأ التعارض بين العقل والشرع هذا فرض طرأ في تاريخ الأمة طروءً وليس من الاستعمال الأول لا باسم الدليل العقلي ولا باسم النظر ولا باسم الحجة ولا باسم البرهان ولا بأي اسم من الأسماء.

إنما لما شاع علم الكلام والكتب التي نظمت هذا العلم وعلم الكلام كما تعرفون علم مولد في تاريخ المسلمين مركب من مقدمات عقلية محضة وجمل شرعية ومقدمات فلسفية.

هذا هو التعريف المناسب فيما أرى لهذا العلم أنه مولد بمعنى ليس منقولًا الفلسفة نقول أنها منقولة، الأصل في الفلسفة أنها منقولة ولهذا تجدون قبل تاريخ المسلمين أو قبل الإسلام يوجد فلاسفة ومدارس فلسفية معروفة في التاريخ.

لكن علم الكلام ما كان يعرف قبل تاريخ الإسلام علم بهذا الاصطلاح، فإذًا هو علم مولد في تاريخ المسلمين، مركب من مقدمات عقلية ومقدمات فلسفية وجمل شرعية، الجمل الشرعية لأن الخازن فيهم من المسلمين يعني من الحاملين للشريعة أو الناظرين فيها أو القائلين فيها أو ما إلى ذلك.

مما طرأ في علم الكلام مسألة التعارض لما اعترضوا دليل العقل واعتمدوا للسمع فرضوا أنه في حال التعارض بين الدليل العقلي والدليل السمعي أيهما الذي يقدم؟.

ولهذا تجد هنا قال: من شرط الدليل السمعي أن يكون قطعيًا عدم وجود المعارض ماذا؟ العقلي، عدم وجود المعارض العقلي مع أنه في الحقيقة العلمية والنظرية الدليل العقلي لا يقابله الدليل السمعي أو الدليل الشرعي، فهما ليس من باب المتقابلين.

بل الدليل الشرعي يقابله الدليل غير الشرعي بالنفي أو تقول الدليل البدعي مثلًا وما إلى ذلك، أما أن الدليل العقلي تجعل المقابل له هو الدليل

الشرعي هذا ليس صحيحًا، هو بني ترى في كتب المتكلمين ومن نظر لهذا من المتكلمين بنوه على أن الدليل السمعي هو الدليل الخبري.

قالوا: والنتائج إما تكون خبرية محضة وإما أن تكون محصلة بأيش؟ بالعقل، هو لو كان الدليل السمعي الذي هو دليل الشارع لو كان هو الخبري فحسب لكان هذا يحتمل من القول وإن كان لا يسلم كنتيجة، لكن يحتمل من حيث الترتيب وإن كان لا يسلم بكونه معارضًا.

لكن أصل الترتيب هنا فرضًا عن التسليم بالنتيجة نقول: أصل الترتيب غلط لماذا؟ لأن الدليل السمعي هو المتلقى عن الشارع وهو دليل الكتاب المنزل والسنة الموحاة إلى النبي ﷺ.

وهذا المتلقى عن الشارع الذي نزل في كتاب الله وسنة النبي - عليه الصلاة والسلام - كما ترونه في كتاب الله لا تجد أن كل ما في القرآن هو من الخبر المحض المبني على صدق المخبر.

والقرآن كله خبرٌ صادق هذه جملة بديهية عند المسلمين لكن السياقات التي في القرآن منها ما هو خبري محض، مبني على صدق المخبر ومنها ما هو أيش؟ من الخطاب للعقول.

ولو لم يكن القرآن مشتملًا على مخاطبة العقول كيف يؤمن به من ليس مسلمًا؟ لو كان كل ما في القرآن مبني على صدق المخبر للزم التسلسل من حيث كون القرآن دليلًا لهداية غير المسلمين؛ لأن القرآن الآن نقول أنه هداية لغير

المسلمين وهداية لغيره هو دليل يهتدي به جميع البشر. وجميع الخلق على إتباع الحق.

انظروا مثلًا قول الله –جل وعلا- ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه: ٥] هذا خبر محض أليس كذلك؟ ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي ﴾ [الأعراف: ١٤٣] إلى آخره هذا يكون أيش؟ خبر محض.

لكن لما جاء مثل قول الله –جل وعلا- ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يس: ٧٨ و٧٩]، هو خبر محض من جهة القصة لكن من جهة ترتيب المقدمات فهي مقدمات أيش؟ عقلية يصدق بها المسلم ويصدق بها ن ليس مسلمًا.

والمخاطبة هنا ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾، فإذًا القرآن هو دليل الشارع حتى كلام النبي – عليه الصلاة والسلام - تضمن من الحقائق العقلية اليقينية البرهانية الصحيحة ما يهدي الناس إلى الحق في المعارف العلمية أو التطبيقات العملية.

ولهذا أو لإبطال التطبيق العملي عند الجاهليين بعبادة الأصنام، كثير من هذا الإبطال لا يأتي بوعيد بالنار أو ما إلى ذلك، يأتي بهذا الوعيد في سياق ولكن يأتي البرهان العقلي في إبطال هذه التطبيقات العملية.

فإذًا لما يقولون المعارض العقلي نقول: إن الأصل أن الدليل السمعي لا يقابله العقلي؛ لأن من العقلي ما يكون أيش؟ عفوًا من السمعي ما يكون عقلي باعتبار التراتيب والمقدمات.

ولهذا نص كثير من المتقدمين أصحاب هذا القانون على أن الدليل السمعي خبري محض، ومقصود بكونه خبريًا محضًا أي أنه لا دلالة فيه عقلية وهذا غير وهذا ليس بصحيح، وعلى كل حال هذا القانون له يعني بحث طويل في كتب العلماء والمراجعين لهذا القانون والمعترضين عليه، نعم.

(المتن)

وَإِفَادَةُ الْقَطْعِ مَعَ اعْتِبَارِ هَذِهِ الْأُمُورِ مُتَعَذِّرٌ وَقَدِ اعْتَصَمَ مَنْ قَالَ بِوُجُودِهَا بِأَنَّهَا ظَنِّيَّةٌ فِي أَنْفُسِهَا، لَكِنْ إِذَا اقْتَرَنَتْ بِهَا قَرَائِنُ مُشَاهَدَةٌ أَوْ مَنْقُولَةٌ؛ فَقَدْ تُفِيدُ الْيَقِينُ، وَهَذَا كُلُّهُ نادرٌ أَوْ مُتَعَذِّرٌ.

(الشرح)

وهذا الندور أو الندرة والتعذر إنما يعود إلى قوة الفرض المفروضة، فكما أسلفنا أن هذه الفروضات لا تسلم ابتداءً.

الثاني: أنها لا يلزم من وجود أو ظنية بعض هذه العروض أن يكون عروضه لازمًا أو محققًا؛ لأنك إذا أخذت الأمور كمقدمات أولى في العقل والنظر فإن الدليل القطعي لا يمكن أيش؟ الدليل القطعي لا يمكن ماذا؟ أن يعارض بدليل قطعي آخر سواء سميت الدليلين كلاهما من السمعي أو جعلت أحدهما سمعي والآخر عقلي أو جعلتهما عقليين.

القاعدة العقلية الكلية ونحن قلنا سابقًا أن هناك قواعد عقلية اليقينية هي البرهانية الكلية في العقل، القواعد العقلية الكلية تقول: إن القطعيين يمتنع أيش؟ التعارض بينهما سواء كان أيش؟ سمعيين أو كانا ماذا؟ عقليين أو كانا أحدهما سمعيًا والآخر عقليًا.

فإذا ما قدم دليل لو فرضنا جدلًا أننا قدمنا دليلًا عقليًا على دليل آخر وصفه البعض بأنه سمعي فيكون سبب التقديم ماذا؟ أن الأول أفاد أيش؟ القطع والثاني أفاد الظن مع أنه عند التحقيق، ،.

إذًا هذا سؤال أن القطعي يقدم لكونه ماذا؟ لكونه قطعيًا هذه جهة.

الجهة الثانية: من الأخطاء أو التعقبات المستغربة في كلام كثير من النظار أنهم يجعلون المقابل للقطعي ماذا؟ الظني، هذا في النظر والتحقيق ليس بمسلم؛ لأن المقابل للقطعي ماذا؟ الظني يقابله أيش؟ ظني فيكون الناظر مترددًا في تقوية أحد الظنيين.

لهذا تجتمع الظنيات في نظر الناظرين؛ لكن إذا قلت إن هذا دليل قطعي من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة فالمقابل له أو المعارض له هل نسميه ظنيًا؟ لا يسمى ظنيًا بل يسمى أيش؟ وهمًا.

لأن الظن يطلق ويراد به الوهم كما هو في القرآن في ذكر حال المشركين ويطلق الظن كما هو في كتب أصول الفقه وكثيرٍ من المقدمات وكتب النظام،

يقصدون بالظن درجةً من العلم لكنها ليست مجزومة ولكنها محتملة أيش؟ محتملة ماذا؟ الصحة.

أليسوا يقولون الآن في كثير من الفروع إن الحكم فيها بأنها واجبة أو مستحبة أو إلى آخره يقولون هذا ماذا؟ يقولون هذا الحكم أيش؟ ظني ما المقصود بكونه ظني؟.

المقصود أنه محتمل يحتمل الصحة لما يجعلون الظني والمحتمل الصحة، هل المعارض للقطعي يمكن أن يكون محتملًا للصحة؟ لا فإذًا حقيقته أنه لا يسمى ظنًا حسب الاصطلاح العلمي الموجود عند النظار؛ لأن النظار عندهم القطع والظن والوهم.

وإن كان الذي يحسنون أكثر في ترتيب حكم الوهم ووصفه هم أصحاب الفلسفة أكثر من النظار في علم الكلام، وسبب ذلك ليس هذا المعنى الذي نذكره، وإنما لأن هؤلاء الفلاسفة كابن سينا مثلًا وأمثاله يتكلمون في كثير من الأمور التي يعدونها في الوهميات يعدونها من حكم الوهم، وينعون على الجمهور ويجعلون من الجمهور هؤلاء النظار إما يجعلونها في الحقائق المنضبطة أو يجعلونها في الظنيات.

طبعًا الأمثلة التي يمثل بها ابن سينا هنا ليست مسلمة لكن أصل المعنى من حيث الملاحظة له قدر من الاعتبار من حيث ماذا؟ من حيث أن المقابل والمعارض للقطعي لا ينبغي أن يسمى أيش؟ المعارض للقطعي لا ينبغي أن

يسمى أيش؟ ظنيًا من حيث الاصطلاح اللي عند المتكلمين بل يسمى ماذا؟ المعارض للقطعي يسمى وهمًا.

أما في كتاب الله فيذكر الظن عند المشركين بمعنى الوهم وليس الظن بمعنى أيش؟ المحتمل الصحة، إذًا هذا لابد لطالب العلم أن ينتبه له، القطعي لا يقابله أو لا يعارضه إلا وهم.

فإن قال قائل ألا يجوز أن نسميه ظنًا على هذا التفسير؟ قيل: إذا فسر.نعم لكن المستعمل يجري على استعمال النظار، الظن المحتمل للصحة أو الممكن للصحة انتبه لأن المعارض للقطعي يمتنع أن يكون صحيحًا بخلاف الظني عندهم الاصطلاح فإنه يمكن أو تمكن صحته.

(المتن)

وَإِنَّمَا الْأَدِلَّةُ الْمُعْتَبَرَةُ هُنَا الْمُسْتَقْرَأَةُ مِنْ جُمْلَةِ أَدِلَّةٍ ظَنِّيَّةٍ تَضَافَرَتْ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ حَتَّى أَفَادَتْ فِيهِ الْقَطْعَ؛ فَإِنَّ لِلِاجْتِمَاعِ مِنَ الْقُوَّةِ مَا لَيْسَ لِلِافْتِرَاقِ، وَلِأَجْلِهِ أَفَادَ التَّوَاتُرُ الْقَطْعَ، وَهَذَا نَوْعٌ مِنْهُ، فَإِذَا حَصَلَ مِنِ اسْتِقْرَاءِ أَدِلَّةِ الْمَسْأَلَةِ مجموعٌ يُفِيدُ الْعِلْمَ؛ فَهُوَ الدَّلِيلُ الْمَطْلُوبُ، وَهُوَ شَبِيهٌ بِالتَّوَاتُرِ الْمَعْنَوِيِّ، بَلْ هو كالعلم بِشَجَاعَةِ عَلِيٍّ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- وَجُودِ حَاتِمٍ الْمُسْتَفَادِ مِنْ كَثْرَةِ الْوَقَائِعِ الْمَنْقُولَةِ عَنْهُمَا.

وَمِنْ هَذَا الطَّرِيقِ ثَبَتَ وُجُوبُ الْقَوَاعِدِ الْخَمْسِ؛ كَالصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَغَيْرِهِمَا قَطْعًا، وَإِلَّا فَلَوِ اسْتَدَلَّ مُسْتَدِلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى:

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾ [البقرة: ١١٠]، أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ؛ لَكَانَ فِي الِاسْتِدْلَالِ بمجرده نظر من أوجه، لكن خف بِذَلِكَ مِنَ الْأَدِلَّةِ الْخَارِجِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْمُتَرَتِّبَةِ مَا صَارَ بِهِ فَرْضُ الصَّلَاةِ ضَرُورِيًّا فِي الدِّينِ، لَا يَشُكُّ فِيهِ إِلَّا شَاكٌّ فِي أَصْلِ الدين.

(الشرح)

هذا الترتيب هو نوع من النظر والاجتهاد في كلام أبي إسحاق، وعلى كل تقدير النظار من علماء الكلام وإنما يذكر علم الكلام باعتبار ما له من الأثر في علم أصول الفقه، حصل في كلامهم كثيرٌ من قوة الاشتراط وقوة الفرض في ثبوت العلم أو ثبوت القطع إلى درجة هذه اللزومات التي لزموها أو لزمتهم.

بمعنى أنهم لم يبتدئوا ابتداءً بمثل هذا وإنما صارت من اللزومات لما عرفوا القطعي بتعريف وعرفوا الدليل المفيد للعلم بتعريف، جاءت مثل هذه اللزومات وجاءت مثل هذه النتائج التي في حقيقتها أشكلت وضاق تطبيقها.

ومن ذلك من الأمثلة الشائعة المشهورة عند أهل العلم لما تكلموا في الدليل المفيد للعلم بالقطع من جهة الثبوت ولم يتكلموا في دليل القرآن باعتباره محمول في حق كتاب الله -سبحانه وتعالى-.

ولما جاءوا في دليل السنة تكلموا في أنه من شرط كون الدليل علميًا أو قطعيًا حسب التعبيرات الموجودة أن يكون متواترًا، ثم وضعوا حدًا للمتواتر

وهو حدٌّ مشهور في كتب الأصول والنظر ودخل في كتب المصطلح مصطلح الحديث وهو التعريف المشهور وله جملة من التعريف.

لكن من أشهوها أنه ما رواه جماعة عن جماعة إلى آخره، ليس نتكلم في المقدمات في هذا التعريف وإنما ننظر إلى النتيجة التي لزمت منه لما قيل هذا الترتيب وضعه النظار.

لما أتينا إلى أصحاب الحديث وحفاظ الحديث وقيل لهم مثلوا لهذا التواتر، إنما نقول الحفاظ باعتبار أن هذا ما كان موجودًا في زمن المتقدمين من المحدثين وأدخلوه على علم الحديث، كانوا لا يعتبرون الكلام مبني على هذا الترتيب، كانوا لا يعتبرون الكلام به على ترتيب النظر.

صحيح أن فقهاء المحدثين بل المحدثون أنفسهم يتركون من الحديث ويغلطون الراوي إذا تتفرد بحسب المقامات التي عليها ميزانهم، يعني ما زال المحدثين باعتبار رواية الراوي وضبط حاله وإعلال روايته، هذا باب معروف كمنهج عند المحدثين.

لكن لم يكن مرتبًا على قوانين علم النظر التي نظمها النظام من أهل الكلام، هذا المنهج يعني منهج المتقدمين من المحدثين كالبخاري وابن معين وأحمد وأمثالهم.

ومنهج النظار منهج مختلف، الحفاظ المتأخرين أخذوا من هذا ولكنهم وجدوا أن ما ذكره النظام منتظم على قانون معين بخلاف ما عليه ماذا؟ المتقدمون فهو استقرائي.

البخاري أعرض عن حروف من أحرف الأحاديث، أعرض عن أحرف من الأحاديث كما تلاحظون، يخرج الأحاديث لكن يعرض عن حرف منه تفرد به راوي أو ما إلى ذلك.

مثل ما أخرج حديث ابن عباس **«هم الذين لا يرقون ولا يسترقون ولا يتطيرون»**، إلى آخره، لم يخرج البخاري هذه اللفظة؛ لأنها جاءت عنده من رواية لم يعتمدها.

يعني حرف لا يرقون وإنما بقي في صحيحه لا يسترقون وجملًا أخرى مسلم أخرجها **«هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟ »**، مسلم أخرجها هكذا في حديث ابن عباس.

«تصدق على امرأة بشاة فماتت فمر بها رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فقالوا إنها ميتة فقال، فمر بها رسول الله –صلى الله عليه وسلم فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟».

البخاري لما روى الحديث ترك كلمة أيش؟ فدبغتموه؛ لأن جملة من المحدثين كانوا يعلون أحاديث الدباغ التي فيها أن الدباغ يكون مطهرًا، وهذا

كما ما يقول بعض العلماء أن أحد الجوابين التي كان الإمام أحمد يجيب فيها في أحد الروايات عنه.

على كل حال المتأخرين من أصحاب الحديث لما أرادوا أن يمثلوا للمتواتر على حد النظار أيش؟ ضاق عليهم هذا الأمر حتى إن بعضهم قال: إنه ليس له مثال وبعضهم قال: لا مثال له إلا كذا.

هذا يضيق الأمر ويلزم عليه أن السنة لا متواتر فيها أو أن المتواتر فيها أعيان من الأحاديث فحسب، وهذا ليس بمسلمًا على هذا الترتيب، ولم يكن محتاجًا إليه لضبط الدليل العلمي بل يمكن أن يضبط الدليل العلمي بغير هذا الترتيب الذي استعمله النظار أو استعمله لتحقيق جملة من النظور وليس جميع النظور في مسائل النظر والشريعة، كم بقي على الآذان، طيب نعم، أكمل.

(المتن)

ومن هاهنا اعْتَمَدَ النَّاسُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى وُجُوبِ مِثْلِ هَذَا عَلَى دَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّهُ قَطْعِيٌّ وَقَاطِعٌ لِهَذِهِ الشَّوَاغِبِ.

(الشرح)

الإجماع قطعي لكن الإجماع كما تعرف لابد أن يعود إلى دليل قطعي، ولولا وجود الدليل القطعي ما حصل ماذا؟ الإجماع؛ لأن الإجماع هو في الحقيقة نتيجة، الإجماع في الحقيقة نتيجة بحكم أفادها دليل، هو الذي جمع المجتهدين على الحكم.

لولا وجود الدليل القطعي لما أجمعوا ولهذا أنت ترى الآن لم يجمعوا على حكمًا ويكون دليله ماذا؟ ظني هذا لا وجود له بل كل ما أجمعوا عليه يكون دليله قطعيًا.

(المتن)

وَإِذَا تَأَمَّلْتَ أَدِلَّةَ كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً، أَوْ خَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ حُجَّةً؛ فَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى هَذَا الْمَسَاقِ.

(الشرح)

قف على هذا ونأتي إلى بعض الأسئلة التي في الموضوع تكون متممة للحديث.

السائل: فضيلة الشيخ حفظكم الله نرجو ذكر تفريق بين بين ما هو العقلي والعادي لأننا نقول فيما خالف العادة مثلًا لا يقبله العقل؟.

الشيخ: العادي هو الذي لا يصل إليه الحكم ابتداءً وإنما أخذ فيه من القياس المحصل بالمشاهدة أو الحس أو التجربة أو ما إلى ذلك هذا يقال إنه حكم عادي بأحد الأسباب العادية فيه، أما الحكم العقلي فإنه مجرد عن عالم الحس وإنما يقتضي العقل به اقتضاءً ضروريًا.

يعني مثلًا الآن في أحوال الآخرة أو في أحوال القبر كمثال حينما يقول بعض المخالفين لأخبار الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام– مع ما يقع للإنسان في قبره من النعيم أو العذاب وغير ذلك، إذا قال قائل مما يعترض على ذلك أن هذا يخالف العقل كيف يكون منعمًا؟ كيف يكون معذبًا وهو لا حياة له؟.

فيقال: هذا أيش هذا يعارض الضرورة أو المعروف عقلًا أو المعروف عادةً وحسًا؟ هذا يختلف عن الحس الذي يعيشه الإنسان، وإذا قلت إنه من باب العادة فالعادة ما اعتاده الإنسان والحس ما حسه الإنسان.

فالإنسان محيطه محدود فهو يحكم عادة بحسب ما أيش؟ بحسب ما يحيط به، فإذا خرج إلى محيط آخر من العالم تغير هذا الحس وهذه العادة عنده فهذا ليس مما يعارض الحكم العقلي أبدًا بل هذا يختلف عن ما اعتاده الناس من أحوال ووقائع ولكنه ممكن من حيث العقل ضرورةً.

السائل: ما الفرق بين تعليل أفعال الله وتعليل الأحكام وهل يلزم من القول بأحدهما القول بالآخر وإن كان الجواب بنعم فما شأن الأشاعرة عللوا الأحكام وذكروا باب القياس وتوسعوا فيه ولم يعللوا أفعال الله -عز وجل- ؟.

الشيخ: مسألة التعليل مسألة مطولة من جهة القول فيها باعتبارها من مسائل أصول الدين أو باعتبارها مسائلة من مسائل أصول الفقه أما من حيث التعليل في مسائل الأحكام فلا يمكن لطائفة فقهية أن يطرد مذهبه الفقهي على ترك اعتبار العلة وأثر العلة في تعدية الأحكام.

وأما أثر العلة في وجود الأحكام فهذه أشد امتناعًا في النفي، بمعنى أنه لا يمكن لأحد أن ينفي أثر العلة في وجود الحكم، وأيضًا عند التحقيق لا يمكن أن ننفي أثر العلة في ماذا؟ في تحديث الحكم.

العلة لها أثر من جهة الوجود وهذا يكاد يكون مسلمًا كحقيقة علمية، ولها أثر من جهة التعدية، وإن كانت الثانية على الجملة باعتبارها أو أثر العلة في تعدية الحكم هي أكثر من حيث القبول النظري من الجملة الأولى.

لكن الواقع الفقهي عند المذاهب الأربعة كما تعرفون أنهم يعتبرون العلة باعتبار أثرها في الوجود ويعتبرون العلة باعتبار أثرها في تعدية الحكم وإن كانت المذاهب هنا يعني مواردها مختلفة من جهة الترتيب.

السائل: هناك من أهل العلم من يجعل دلالة النصوص والكتاب والسنة ظنية ودلالة الأمور العقلية قطعية وهذا يؤدي إلى تقديم العقل على النقل وتحكيمه عليه كما تعرفون؟.

الشيخ: هذا الإطلاق لا يسلم به؛ يعني قول: أن الأدلة السمعية ظنية و العقلية قطعية هذا إطلاقٌ ليس بمسلم وعليه إشكالات متعددة، هذا سبق الجواب عليه هذا من الأمور التي لا يصح كأصل شرعي أولًا وحتى نظر علمي لا يقال إن الدليل ظني هذا لا يجوز ولا يتأتى بل هناك أدلة عقليةٌ قطعية، وهناك الدليل السمعي القطعي وهذا معلوم في أمور العلم وأمور العمل لكن ليس كل ما أضيف إلى الدليل السمعي يكون كذلك على كل تقدير.

السائل: هل ثبت عن شيخ الإسلام أنه قال إن المذاهب كالميتة لا يصار إليها إلا إذا لم يوجد الدليل؟.

الشيخ: لا أعرف أنه قال هذه العبارة، وأرى أن هذه العبارة يعني ضيقة في العلم متضيق العلم متضيق الفهم، لا أرى أنه يعني يسأل في الأدب والذوق فضلًا عن العلم النظري أن توصف المذاهب كأن الجملة تعني المذاهب الفقهية في ذلك السياق أن توصف المذاهب التي جرى عليها اجتهاد العلماء بهذا الوصف، كيف؟.

بارك لله فيك، التقليد والاجتهاد وإن كان يذهب قسم في كتاب ابن إسحاق وهو القسم الخامس: (أحكام الاجتهاد والتقليد)، لكن التقليد إذا قلنا الآن هل في كتاب الله أو في سنة النبي –صلى الله عليه وسلم- وما جاء عن العلم هذه المقدمة كمقدمة إلى الوصول إلى التعامل مع الدليل؟ هو ليس الإشكال دائمًا، يعني إذا أردت أن تقدم شيئًا على شيء، أو أردت أن تترك شيء لشيء.

قبل أن تقدم هذا على هذا، أو تترك هذا لأجل هذا، تأكد أنه لا يمكن ماذا؟ أن يجتمعا، أن تتأكد من وجود التنازع بينهما، فهل بين الأخذ بكلام الفقهاء كاعتبار وكنظر وكترتيب، لا باعتبار التقليد إنما هو شرعًا؟ لأنه من حيث النص ليس هناك دليل في القرآن على تحريم التقليد بهذا النص كتقليد، إنما في القرآن ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل: ٤٣]،

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۖ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ۗ﴾[الأنعام: ٩٠]، أصل الاقتداء ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم﴾[التوبة: ١٠٠]، هذا مقام كما أن مكان الإتباع لكتاب الله وسنة رسول الله مقام.

أنا أرى أنه لا هناك تعارض عند الاعتدال، عند الاعتدال لا تعارض بين العناية بمقام الدليل، وهذا أصل ويجب على كل مسلم فضلًا عن طالب العلم والعالم، أنه يجب عليه أن يقدم قول الله وقول نبيه –صلى لله عليه وسلم- على قول كل أحد، هذا أصل في الدين.

ولا يجوز أن ترك قول رسول الله –صلى الله عليه وسلم- لقول عالم، ومازال السابقون من أئمة الإسلام يمنعون هذا ويؤكدون منعه، لكن الأمور تحتاج إلى حسن فقه من جهة ما هو التقليد المذموم؟ وما هو التقليد الذي ماذا الذي ليس مذمومًا؟ بمعنى يكون من التقليد المأذون فيه أو جائز، أو من باب سؤال أهل العلم، أو من باب الإتباع للسابقين بإحسان، هذه جمل حتى لو لم نسميه تقليدًا، لا نسميه تقليدًا.

الأمور فقط تحتاج إلى فهم الاعتدال قبل أن تحكم بالتقديم أو بالترك اعرف الماهية.

لهذا أرى أن الاعتدال في النظر في المذاهب الفقهية لا يعارض الدليل الشرعي، يعني إذا أخذت التمذهب كترتيبٍ علمي فهذا ليس معارضًا لإتباع الكتاب والسنة كترتيب علمي؛ لأنك لابد لك من منهج علمي تأخذ به.

ولا يعني أنك تخرج عن هذا المذهب، لكن مَن أخذ المذهب أيًا كان المذهب من المذاهب الفقهية، إذا أخذه تعصبًا لكل نتائجه وكلامه سواء وافق النص عنده، أو ظهر له في بعض المسائل أن النص على خلاف ذلك، فلا شك أن هذا تعصب لا أحد من العارفين و العلماء يكون مقرًا له.

حتى مَن وقع في شيء من هذا التعصب لا يقره في النظر، حتى مَن ابتلي بشيء من هذا في بعض الأحوال، وبعض مراحل التاريخ من الأعيان لا يقره تعصب علمي عنده، لكنه ابتلي هذا سبب من ضعف البشر، الله أعلم بهذه الأسباب لا تستطيع أن تحضرها.

لكن الأمور أشوفها دائمًا أن طالب العلم يضبط المرادات قبل أن يحكم بأن هذا الشيء غالب على هذا الشيء، والاعتدال ما كان في شيء إلا زانه، على كل حال لعل الموضوع الذي أشار إليه أخونا الكريم موضوع الاجتهاد والتقليد نشير إليه في المجلس الآتي، مسائل من الترتيب في المجلس الآتي قبل أن. . الشاطبي - رَحِمَهُ اللَّهُ -.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله أصحابه أجمعين.

(المتن)

فيقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي - رحمه الله تعالى- ونفعنا بعلومه وعلوم شيخنا، في المقدمة الثالثة:

وَإِذَا تَأَمَّلْتَ أَدِلَّةَ كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً أَوْ خَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ حُجَّةً، فَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى هَذَا الْمَسَاقِ؛ لِأَنَّ أَدِلَّتَهَا مَأْخُوذَةٌ مِنْ مَوَاضِعَ تَكَادُ تَفُوتُ الْحَصْرَ، وَهِيَ مَعَ ذَلِكَ مُخْتَلِفَةُ الْمَسَاقِ، لَا تَرْجِعُ إِلَى بَابٍ وَاحِد.

إِلَّا أَنَّهَا تَنْتَظِمُ الْمَعْنَى الْوَاحِدَ الَّذِي هُوَ الْمَقْصُودُ بِالِاسْتِدْلَالِ عَلَيْهِ، وَإِذَا تَكَاثَرَتْ عَلَى النَّاظِرِ الْأَدِلَّةُ عَضَّدَ بَعْضُهَا بَعْضًا، فَصَارَتْ بِمَجْمُوعِهَا مُفِيدَةً لِلْقَطْعِ.

فَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي مَآخِذِ الْأَدِلَّةِ فِي هَذَا الْكِتَابِ وَهِيَ مَآخِذُ الْأُصُولِ إِلَّا أَنَّ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأُصُولِيِّينَ رُبَّمَا تَرَكُوا ذِكْرَ هَذَا الْمَعْنَى وَالتَّنْبِيهَ عَلَيْهِ، فَحَصَلَ إِغْفَالُهُ مِنْ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ؛ فَاسْتَشْكَلَ الِاسْتِدْلَالَ بِالْآيَاتِ عَلَى حِدَتِهَا، وَبِالْأَحَادِيثِ عَلَى انْفِرَادِهَا؛ إِذْ لَمْ يَأْخُذْهَا مَأْخَذَ الِاجْتِمَاعِ، فَكَّرَ عَلَيْهَا بِالِاعْتِرَاضِ نَصًّا نَصًّا.

وَاسْتَضْعَفَ الِاسْتِدْلَالَ بِهَا عَلَى قَوَاعِدِ الْأُصُولِ الْمُرَادِ مِنْهَا الْقَطْعُ، وَهِيَ إِذَا أُخِذَتْ عَلَى هَذَا السَّبِيلِ غَيْرُ مُشْكِلَةٍ، وَلَوْ أُخِذَتْ أَدِلَّةُ الشَّرِيعَةِ عَلَى الْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزْئِيَّاتِ مَأْخَذَ هَذَا الْمُعْتَرِضِ ; لَمْ يَحْصُلْ لَنَا قَطْعٌ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ أَلْبَتَّةَ؛ إِلَّا أَنْ

نُشْرِكَ الْعَقْلَ وَالْعَقْلُ إِنَّمَا يَنْظُرُ مِنْ وَرَاءِ الشَّرْعِ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ هَذَا الِانْتِظَامِ فِي تَحْقِيقِ الْأَدِلَّةِ الْأُصُولِيَّةِ.

فَقَدَ اتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ، بَلْ سَائِرُ الْمِلَلِ عَلَى أَنَّ الشَّرِيعَةَ وُضِعَتْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلَى الضَّرُورِيَّاتِ الْخَمْسِ- وَهِيَ: الدِّينُ، وَالنَّفْسُ، وَالنَّسْلُ، وَالْمَالُ، وَالْعَقْلُ، وَعِلْمُهَا عِنْدَ الْأُمَّةِ كَالضَّرُورِيِّ، وَلَمْ يَثْبُتْ لَنَا ذَلِكَ بِدَلِيلٍ مُعَيَّنٍ، وَلَا شَهِدَ لَنَا أَصْلٌ مُعَيَّنٌ يَمْتَازُ بِرُجُوعِهَا إِلَيْهِ.

(الشرح)

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المجلس الثالث في التعليق على مقدمة أبي إسحاق الشاطبي، وينعقد في الشهر الثالث من سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صحابها أفضل الصلاة والسلام، بمكة المكرمة.

هذا السياق الذي ذكره هو تمامٌ لما سبق ذكره عنده، لما ذكر الدليل السمعي، وأشار إلى المشهور في علم الكلام كما هي صفة كلامه، أو كما هو التعبير الذي عبر به أن الدليل السمعي، قال: أن القطع فيه معدوم أو نادر، وذكر السبب وهو أن براءته من الموانع القطعية متعذرٌ في الجملة.

وذكر هذه الموانع، وهي مذكورة عند كثير من المتكلمين كالرازي وغيره، وسبق الإشارة إلى أن هذا التحصيل ليس محققًا لا من جهة النظر ولا من جهة دلائل الشرع.

بعد ذلك يقول: إنما الأدلة المعتبرة هي المستقرأة من جملة أدلة ظنية توافرت على معنى واحد إلى آخره، كأنه اتجه إلى المنهج الذي صار عليه كثير من النظار وهذا له مقام باعتبار الأصول، هذا يعد من المقدمات الأولى في الأصول حتى في مسائل أصول الدين في مقدمات الأدلة يذكرونها.

لما ظن كثير من النظار أن الدليل الواحد لا يكون يفيد أنه قطعي، وهنا جاءت عبارته: **"وإنما الأدلة المعتبرة"** هنا يقصد القطعية، **"المستقرأة من جملة أدلة ظنية"**، فكأنه لما ذكر الاستدلال في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة: ٤٣]، يقول: إن ثبوت وجوب الصلوات الخمس القطعي فيه ليس في مثل هذا السياق من القرآن، إنما القطعي في الاستقراء إلى آخره.

هذا الكلام نتيجته أنه ينظر هنا، ينظر ولو على درجة التنظير لا نقول أنه يلتزم بهذا لأنه كما أشرت سابقًا مقدمات الاستدلال كثر فيها التفاوت بين التقرير النظري الذي يُقَر في كتب النظار، سواء في كتب النظار في مقدمات أصول الدين، أو في كتب النظار في كتب أصول الفقه، أو في كتب معايير العلم الذي يذكرونها كمقدمات عليمة.

ليس كل ما يُنَظِّرون به يُنظر به في هذا العلم فإنه يلتزم عندهم تمامًا عند التطبيق، ولهذا ربما تجد أن بعض النظريات لو التزم بها صاحبها لأدت إلى امتناع كثير من الحقائق الشرعية والعلمية التي هو يقررها كما يقررها غيره من أهل العلم، باعتبار الفقهاء، أو العلماء، أو ما إلى ذلك.

فلا نقطع بأن منهج أبي إسحاق الشاطبي من حيث التطبيق يلتزم بهذا، ولكن إنما الذي نتكلم عنه هنا التنظير، التنظير عنده يقول: إن الدليل الواحد لا يكون مفيدًا بالقطع، وهذا منهج جرى عليه نظار من المعتزلة وغيرهم، وهو ليس من المعتبر عند التحقيق.

لأن الأدلة السمعية وهي أدلة الكتاب والسنة، وإذا أخذت أدلة السُنة باعتبار أن البحث لا يحتاج فيها إلى التطوير من جانب الثبوت، وليس فيها تقسيم من حيث الثبوت، ودرجة الثبوت وما إلى ذلك.

إذا أخذت أدلة الكتاب باعتبارها محققة القطع من جهة ثبوتها وهو كتاب من عند الله محفوظ إلى آخره، فإن ما يتعلق بالدلالة هل الوجوب، فإن أخذ وجوب الصيام على المكلفين؟ أو أخذ وجوب الحج على المكلفين ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ﴾ [آل عمران: ٩٣]؟ هذه الدلالة نقول أنها دلالة أيش؟ قطعية؛ لأنها دلالة مطابقة من حيث اللسان للدليل القطعي.

أما إذا قيل: أن الآية ليس فيها في الصيام أو الحج ليس فيها ذكر لفوريتها مثلًا، التصريح بالفورية أو عدمها ليس مفصلًا، إنما فيها قدر من الاشتراط الاستطاعة تعني أنه على الفور، لما ذكرت الاستطاعة هنا هل المقصود منها ذكر الفورية أم أنها لا تنافي التراخي وما إلى ذلك من جهة تصيب الفعل، من جهة كذا، من جهة كذا؟.

هذه الجهات نعم تُفرض على هذا الدليل لا يفيدها بالقطع، ولربما لا يفيدها حتى بالظن، مثل بعض التفاصيل مثلًا لا يفيدها هذا الدليل المجمل، في وجوب الحج ما ذكر تفصيل مثلًا عدد الجمر التي يرمى بها، هذا ما يفيدها بالقطع ولا بأيش؟ ولا بالظن.

ولا يفيد جملة من التفاصيل حتى ظنًا، أعني الدليل المعين وإنما تستفاد التفاصيل من أدلةٍ أخرى.

قد تكون بعض المسائل في الحج والصيام تستفاد منه بالظن، مثل مسألة التراخي هل لما ذُكرت الاستطاعة دل ذلك على أنها تنافي التراخي أم لا تنافيه؟ هذا بحث، القطع فيه ليس ورادًا لا على هذا المذهب ولا هذا المذهب.

إنما الذي نريد أن نصل إليه كمنهج أن الآية في الحج أو الآية في الصيام في قوله الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[البقرة: ١٨٣]، أنها من حيث الدلالة دلت على أن الصيام مكتوب إلى المكلفين من المؤمنين.

أو تقول: أن الصيام كُتِب على هذه الأمة كما كُتِب على الذين من قبلهم من قبلهم من أتباع الرسل، هذه الدلالة دلالة قطعية، لا يقال: أن هذه الدلالة ما تحصلت بالقطع من هذه الدليل بل بجملة استقراء، ولا يعني حينما نقول أنها قطعية من هذا الدليل أن غيره من الأدلة لا يدل على هذه الدلالة.

العلم بوجوب الصيام معروف من هذه الآية ومن غيرها، لكن القصد هو هل الدليل المعين القطعي الثبوت كالآية من كتاب الله، هل يمكن أن تدل على حكم دلالة قطعية؟.

المنهج الذي يشير إليه هنا بالتنظير وهو منهج كثير من المتكلمين كما أسلفت، يقولون: الدلالة القطعية لابد أن تكون مجموعة من جملة الاستقراء، هذا منتفي من حيث الابتداء، يعني عليه منعٌ من الأصل.

يعني هذه النظرية ممنوعة باعتبار أن الدليل القطعي الثبوت يمكن أن يكون قطعي أيش؟ الدلالة، كدلالة قوله - جل وعلا- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[البقرة: ١٨٣] على أن الصيام مكتوب على هذه الأمر، هذه دلالة قطعية.

أما أنه مكتوب باعتبار حال الحضر. ويرخص في حال السفر بالفطر وما إلى آخره هذه تفاصيل نعم، قد يكون الدليل يحتمله وقد لا يكون يحتمله أصلًا. وإنما إذا ذكرت يستدل عليها بأدلة أخرى من الشريعة أو من أدلة الشريعة، ولكن النتيجة أن الدليل المعين يمكن أن يكون دليلًا، أيش؟ قطعيًا.

وإلا لو أُلتُزِمَ بالنظرية التي أشار إليها أبو إسحاق. وأقول أنه أشار إليه؛ لأنه لا يستتم الإقبال عليها فيما أرى، هذه النظرية لو ألتزم بها لورد عليها كما أورد بعض النظّار عليها أنه إذا قيل: أن الأدلة حتى القطعية الثبوت باعتبار الدلالة لا تكون قطعيةً كأعيان من الأدلة.

وإنما قطعية الدلالة يكون بالاستقراء فهذا الاستقراء ماذا أفاد؟ أفاد اجتماع الظنيات، فكأن النتيجة عند هؤلاء يقولون: إن الدلالات ليست فيها قطعي وإنما هي ظنياتٌ فإذا اجتمعت الظنيات صارت أيش؟ صارت قطعيات.

وهذا ربما يكون مشكلًا؛ لأن بعض النظّار بل هو مشكلًا عند كثيرٍ من النظّار؛ لأن بعضهم يقولون: أن الظنيات ولو اجتمعت ليس بالضرورة إنها تفيد القطع.

بل بعضهم يمنع تولد القطعي من الظني مطلقًا حتى لو اجتمعت، أما ما أرى أنه مناسب فهذا يحتاج إلى تفسير المراد لدرجة الدلالة والظنية هذا يكون أولى.

على كل حال هذه الجملة التي انتهى إليها ليست من الجمل المحققة أو التي أشار إليها ليست من الجمل المحققة، بل الصواب ان الدليل المعين إذا كان قطعي الثبوت يمكن ان يكون ماذا؟ قطعي الدلالة، بل حتى الدليل الظني

الثبوت يمكن أن يكون له دلالة قطعية؛ لكن يبقى أنه لا تثبت هذه الدلالة بل قطع لماذا؟ لأنه مبدأه من حيث الثبوت ليس قطعيًا.

لكن من حيث تصريح الدليل بالحكم على سبيل القطع والمطابقة المحضة أو التامة بحسب موازين لسان العرب لا إشكال فيه.

إذًا المعنى المطابق لكلام الشارع مطابقة تامة على وفق لسان العرب يقال: أن هذا المعنى المطابق دلالته أيش؟ قطعية، دلالته قطعية.

فإذًا الصحيح أن القطع في الدلالة يتولد من الدليل المعين ويتولد من الاستقراء، وليس هناك اطراد، فالاستقراء لا يستلزم قطعية مطلقًا كما أن الدليل المعين لا يستلزم القطعية.

فإن الاستقراء لا يستلزم القطعية على كل حال بل قد يكون استقراء ولا يتحصل منه إلا دلالة ظنية، وقد يكون الاستقراء ويتحصل منه دلالة قطعية كما أن الدليل المعين قد يتحصل منه الدلالة القطعية باعتبار تمام المطابقة وقد يتحصل منه الدلالة الظنية.

(المتن)

وَلَوِ اسْتَنَدَتْ إِلَى شَيْءٍ مُعَيَّنٍ لَوَجَبَ عَادَةً تَعْيِينُهُ.

(الشرح)

أما قوله – رحمه الله – لما ذكر الضروريات الخمس ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، إلى آخرها أو إلى آخره.

إن كان مقصوده أنه لا يوجد دليل معين ثمَّ هذه الضروريات الخمس بمجموعها على أنها هي كليات مصالح الشريعة أو على أن هي الضروريات الخمس مثل ما سمى الشارع – عليه الصلاة والسلام – المباني في حديث ابن عُمر لما قال: **«بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْس شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَصَوْمِ رَمَضَانَ وَالْحَجِّ»**.

إن أراد أبو إسحاق أن الشارع ما سماها كما سمى المباني الخمسة أو كما سمى مباني الإيمان في حديث جبريل بالمباني الستة، إن أراد أن الشارع ما سماها ومع ذلك اعتبرت قطعية.

فيقال: هذا ليس هو الموجب لتسمية الشيء قطعيًا فإن ثمة معاني الشارع ما سماها بالاسم الاصطلاحي، ولكنه نطق بها على التمام والمطابقة في قوله بالنسبة لمعناها أو يكون معناها مطابقًا لقوله مطابقة تامة فتكون معتبرة به.

العلماء -رحمهم الله- الذين ذكروا هذه الكليات أو هذه الضروريات الخمس جمعوها باعتبار توافر النصوص عليها ثم إنك تعرف في دلالات الكلام وهذا يذكره أهل النظر، أن الدلالة من القول قد تكون مطابقة وقد تكون من باب التضمن وقد تكون من باب النزول.

فلو أن أحدًا قال: إن الكلي هو الدين وأن حفظ النفس وحفظ المال وحفظ العرض إلى آخره تعود إلى حفظ الدين باعتبار أن الدين أيش؟ أمر بحفظ ذلك، فهو حفظٌ لمقامٍ من مقامات الدين، هذا صحيح.

يعني أقصد هذه المعاني معاني يدخل عليها مسألة التسلسل في الإثبات هل بعضها مطابقًا لبعض ويكون من باب اللزوم و من باب التضمن؟ مثل إذا ما قلت أن التوحيد واحد أن توحيد الله هو معرفته وعبادته فتكون جملةً أيش؟ صحيحة وتجد أن البعض من العلماء يقول التوحيد نوعان أو توحيد العلم والخبر وتوحيد الإرادة والقصد أو أنه توحيد الربوبية والإلوهية والأسماء والصفات.

هذا يكون من باب التفسير للمعاني وليس بينها كما تعرف أو كما ترى ليس بينها شيءٌ من التعارض أو التمانع، ولهذا هذه الأمور هي تنظم العلم، حقيقة هذه التراتيب التي يذكرها العلماء هي من باب التنظيم العلمي أكثر من كونها من باب التعيين لعلم يتعذر الزيادة أو النقص عليه؛ لأنه يدخلها كما ترى يدخلها اختلاف الاصطلاح أو تعدد الاصطلاح أو تنوع الاصطلاح.

(المتن)

وَلَوِ اسْتَنَدَتْ إِلَى شَيْءٍ مُعَيَّنٍ لَوَجَبَ عَادَةً تَعْيِينُهُ، وَأَنْ يَرْجِعَ أَهْلُ الْإِجْمَاعِ إِلَيْهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ.

(الشرح)

هنا استند إلى معين والذين عيَّنوه رجعوا إلى هذا التعيين، يعني التعيين وجوب حفظ الدين هذا كثير النصوص المطابقة لوجوب الدالة على وجوب حفظ الدين من القرآن، الأدلة الدالة بالتصريح على وجوب حفظ النفس أيضًا هي كثيرة مطابقة في القرآن، في تحريم القتل، تعظيم أمر الدماء إلى آخره، ومثله ما يتعلق بالمال وما يتعلق بالعقل والعرض إلى آخره.

(المتن)

لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِانْفِرَادِهِ ظَنِّيٌّ، وَلِأَنَّهُ كَمَا لَا يَتَعَيَّنُ فِي التَّوَاتُرِ الْمَعْنَوِيِّ أَوْ غَيْرِهِ أَنْ يَكُونَ الْمُفِيدُ لِلْعِلْمِ خَبَرَ وَاحِدٍ دُونَ سَائِرِ الْأَخْبَارِ، كَذَلِكَ لَا يَتَعَيَّنُ هُنَا لِاسْتِوَاءِ جَمِيعِ الْأَدِلَّةِ فِي إِفَادَةِ الظَّنِّ عَلَى فَرْضِ الِانْفِرَادِ، وَإِنْ كَانَ الظَّنُّ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ أَحْوَالِ النَّاقِلِينَ، وَأَحْوَالِ دَلَالَاتِ الْمَنْقُولَاتِ، وَأَحْوَالِ النَّاظِرِينَ فِي قُوَّةِ الْإِدْرَاكِ وَضَعْفِهِ، وَكَثْرَةِ الْبَحْثِ وَقِلَّتِهِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

فَنَحْنُ إِذَا نَظَرْنَا فِي الصَّلَاةِ؛ فَجَاءَ فيها: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، عَلَى وُجُوهٍ، وَجَاءَ مَدْحُ الْمُتَّصِفِينَ بِإِقَامَتِهَا، وَذَمُّ التَّارِكِينَ لَهَا، وَإِجْبَارُ الْمُكَلَّفِينَ عَلَى فِعْلِهَا وَإِقَامَتِهَا قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ، وَقِتَالُ مَنْ تَرَكَهَا أَوْ عَانَدَ فِي تَرْكِهَا، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا فِي هَذَا الْمَعْنَى، وَكَذَلِكَ النَّفْسُ: نُهِيَ عَنْ قَتْلِهَا،

وجُعل قَتْلُهَا مُوجِبًا لِلْقِصَاصِ مُتَوَعَّدًا عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك كَمَا كَانَتِ الصَّلَاةُ مَقْرُونَةً بِالْإِيمَانِ، وَوَجَبَ سَدُّ رَمَقِ الْمُضْطَرِّ، وَوَجَبَتِ الزَّكَاةُ وَالْمُوَاسَاةُ وَالْقِيَامُ عَلَى مَنْ لَا يَقْدِرُ عَلَى إِصْلَاحِ نَفْسِهِ، وَأُقِيمَتِ الْحُكَّامُ وَالْقُضَاةُ وَالْمُلُوكُ لِذَلِكَ، وَرُتِّبَتِ الْأَجْنَادُ لِقِتَالِ مَنْ رَامَ قَتْلَ النَّفْسِ، وَوَجَبَ عَلَى الْخَائِفِ مِنَ الْمَوْتِ سَدُّ رَمَقِهِ بِكُلِّ حَلَالٍ وَحَرَامٍ مِنَ الْمَيْتَةِ وَالدَّمِ وَلَحْمِ الْخِنْزِيرِ، إِلَى سَائِرِ مَا يَنْضَافُ لِهَذَا، عَلِمْنَا يَقِينًا وُجُوبَ الصَّلَاةِ وَتَحْرِيمَ الْقَتْلِ.

(الشرح)

نعم، فكأنه يقول أن الصفات المتنوعة المختلفة هي التي توجب القطعية وهذا ليس بلازم، بل حتى الصفة الواحدة إذا كانت الدلالة فيها قطعيةً فإنها توجب القطعية فكأنه يقول إن الصفات الظنية المجتمعة، نقول هذه الصفات التي ذكرها على مسألة الصلاة وعلى مسألة النفس، هل كل صفة بعينها قطعية أم ظنية؟.

فإن كانت الصفة المعينة يمكن أن تكون قطعيةً فمعنى هذا أن الصفة المعينة مأخوذةٌ من دليل معين، وإن كان يرى كما هو طرد نظريته أن الصفة المعينة في سائر ما ذكر وفي غيرها لا تكون قطعيةً فمعناه أنه يقول: إن القطعية تولّد من الصفات المختلفة في دلالتها المختلفة في دليلها أي أن دليلها ليس معينًا ومختلف، المختلفة في دليلها وهي ظنيةٌ فتوجب هنا القطع.

وهذا لا شك أنه تطويل بل ورود الاعتراض عليه أقوى في النظر؛ لأنه كما سبق أورد عليه كثير من النظّار أن القطعي لا يتولد من الظني، وأن كثرة الظنيات خاصة أنها وردت على محلٍ واحد أو على صفةٍ واحدة أو على صفات مختلفة.

وما دام أن الظني في الأصل يمكن رفضه فيلزم عليه أنه حتى ولو تعدد يمكن رفع المتعدد فهذا أقرب ما يكون عليه من الاعتراض أنه تطويل، لكنك إذا رجعت إلى مقتضى.اللسان العربي والصيغ المطابقة علمت أن الدليل المعين يفيد القطع إذا كان مطابقًا مطابقةً تامة.

ولو كان كل ما في القرآن لا يفيد إلا الظن إلا بالاستقراء الذي أشار إليه أبو إسحاق -رحمه الله- لكان هذا عليه من الإشكال شيءٌ كثير، فإن الحقائق الإلهية الأولى في نزول القرآن أو في أول نزول القرآن كانت تُعرف بالقطع مع أن تعدد الصفات لم تكثر في مقامها.

وإنما المعروف عند العرب وعند غيرهم من أهل اللسان أن الكلام إذا كان مطابقًا للمقصود أو أن الدلالة إذا كانت مطابقة لهذا الكلام؛ فإنه يكون مفيدًا للقطع فيه؛ لأن القطع ليس إلا عدم احتمال إرادة خلاف ما ذكر، هذا هو القطع ليس المقصود فيه أنه إرادة معنى إضافي فيه؛ لأنه حتى الظني أو القطعي بالمجموع يمكن أن يكون المراد معنىً إضافيًا غير ما ذُكر.

إنما القطع الذي يراد ويمكن ضبطه هو الذي إذا ذُكر فإنه يعلم أنه لا يمكن رفعه، وأما أنه يذكر ما هو زيادة عليه فهذا ممكنًا في سائر الأحوال سواء في الدليل المعين أو في الدليل المركب بالاستقراء.

(المتن)

وَهَكَذَا سَائِرُ الْأَدِلَّةِ فِي قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ.

وَبِهَذَا امْتَازَتِ الْأُصُولُ مِنَ الْفُرُوعِ؛ إِذْ كَانَتِ الْفُرُوعُ مُسْتَنِدَةً إِلَى آحَادِ الْأَدِلَّةِ وَإِلَى مَآخِذَ مُعَيَّنَةٍ، فَبَقِيَتْ عَلَى أَصْلِهَا مِنَ الِاسْتِنَادِ إِلَى الظَّنِّ، بِخِلَافِ الْأُصُولِ؛ فَإِنَّهَا مَأْخُوذَةٌ مِنِ اسْتِقْرَاءِ مُقْتَضَيَاتِ الْأَدِلَّةِ بِإِطْلَاقٍ، لَا مِنْ آحَادِهَا عَلَى الْخُصُوصِ.

(الشرح)

وكأن الإشكال حتى تعود الأمور إلى ضبط الأدق كأن الإشكال في طريقة أبي إسحاق -رحمه الله- أنه من المعظمين لطريقة السلف الأول وأنتم ترون عنايته بهذا خاصة في كتاب " **الاعتصام** " وفي هذا الكتاب.

وأراد أن يحقق المنهج البريء من الكثير من التقليد أو من التكلف وهنا أشار إلى إبراء علم أصول الفقه من الظنيات، وأشار إلى إبراءه من التكلفات ومن الخلافات اللفظية إلى آخره.

فهو يروم – رحمه الله – التحقيق وأن يُحصل لهذا العلم علم المقاصد وعلم الأصول بوجه عام أن يحصل له ضبطًا يتناسب مع ما كان عليه السلف الأول من أئمة الفقه والحديث.

لكنه وجد أن هذا العلم هكذا رُتّب يحتاج إلى جملة من المقدمات، ولم يجد أنه في طريقة السالفين من الفقهاء والمحدثين أنهم اعتنوا بمثل هذه المقدمات، فلم يجد لها تقرير إلا في كتب المتكلمين وفي كتب النظار.

فلما عاد إلى كتبهم وجد أنها جملة من النظريات، فصار عنده الأقرب إلى الضبط والتحقيق والبراعة من التردد يميل إليه، مع إن هذا المنهج الذي حرص عليه الشاطبي في كثير من كلامه حتى في غير هذا الكتاب هو وجه من التحقيق من جهة لكنه يضيق المنهج العلمي كسعة وكتدريب لطالب العلم يضيق عليه هذا المنهج من جهة أخرى.

(المتن)

وَهَكَذَا سَائِرُ الْأَدِلَّةِ فِي قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ.

وَبِهَذَا امْتَازَتِ الْأُصُولُ مِنَ الْفُرُوعِ؛ إِذْ كَانَتِ الْفُرُوعُ مُسْتَنِدَةً إِلَى آحَادِ الْأَدِلَّةِ وَإِلَى مَآخِذَ مُعَيَّنَةٍ، فَبَقِيَتْ عَلَى أَصْلِهَا مِنَ الِاسْتِنَادِ إِلَى الظَّنِّ، بِخِلَافِ الْأُصُولِ؛ فَإِنَّهَا مَأْخُوذَةٌ مِنِ اسْتِقْرَاءِ مُقْتَضَيَاتِ الْأَدِلَّةِ بِإِطْلَاقٍ، لَا مِنْ آحَادِهَا عَلَى الْخُصُوصِ.

وَيَدْخُلُ تَحْتَ هَذَا ضَرْبُ الِاسْتِدْلَالِ الْمُرْسَلِ الَّذِي اعتمده مالك

(الشرح)

وكأن الإشكال أن تعود الأمور إلى ضبطٍ أدق كأن الإشكال بطريقة أبي إسحاق -رحمه الله- أنه من المعظمين لطريقة السلف الأول، وأنتم ترون عنايته بهذا خاصة في كتاب "**الاعتصام**" وفي هذا الكتاب.

وأراد أن يحقق المنهج البريء من كثير من التقليد أو من التكلف وهنا أشار إلى إبراء علم أصول الفقه من الظنيات، وأشار إلى إبراءه من التكلفات ومن الخلافات اللفظية إلى آخره.

فهو يروم - رحمه الله - التحقيق وأن يُحصل لهذا العلم علم المقاصد وعلم الأصول بوجهٍ عام أن يحصل له ضبطًا يتناسب مع ما كان عليه السلف الأول من أئمة الفقه والحديث، لكنه وجد أن هذا العلم هكذا رُتّب يحتاج إلى جملة من المقدمات.

ولم يجد أنه في طريقة السالفين من الفقهاء والمحدثين أنهم اعتنوا بمثل هذه المقدمات، فلم يجد لها تقرير إلا في كتب المتكلمين وفي كتب النظار، فلما عاد إلى كتبهم وجد أنها جملة من النظريات.

فصار عنده الأقرب إلى الضبط والتحقيق والبراعة من التردد يميل إليه، مع أن هذا المنهج الذي حرص عليه الشاطبي في كثير من كلامه حتى في غير هذا الكتاب هو وجه من التحقيق من جهة، لكنه يضيق المنهج العلمي كسعة وكتدريب لطالب العلم يضيق عليه هذا المنهج من جهة أخرى.

حتى لما أراد تطبيق مسألة السنة والبدعة صار أصله قويًا واستلزم هذا الأصل الذي قرره في كتاب "**الاعتصام**" أنه انتهى إلى نتائج حكم فيها -رحمه الله- بأن كذا وكذا يكون من باب البدع المنكرة في الدين وهي عند التحقيق لا تصل إلى درجة الجزم بأنها بدعة.

فالميل إلى الاحتياط ولم يجد تنظيرًا لهذه المقدمات إلا في كتب النظار والمتكلمين هو الذي ربما أدخل عليه هذا الإشكال الذي لم يكن من الضروري الوصول إليه، ولهذا لما قالوا: بهذا امتازت الأصول من الفروع يكون حتى على طريقة السالفين فإن الأصول الدلالة فيها قطعية من كتاب الله سواء بالدليل المعين القطعي أو بمجموع الأدلة.

ولهذا الآن في باب الخبر الأخبار التي ذكرها الله في القرآن في القصص حتى تكون الأمور أبين؛ لأنه في باب العقائد تجد أن الأصل العقدي يذكر في القرآن في مواقع كثيرة ويذكر في كلام النبي -صلَّ الله عليه وسلم- وفي الفروع ما كان متفردًا منها فهو في الجملة يدخل في باب الظنيات، وأما كلياته فتذكر في التعدد من النصوص.

لكن حتى يتبين أن هذه الطريقة لا يصح أو لا يمكن انضباطها لو رجعت إلى باب الخبر والقصص في القرآن فإن ثمة جملً خبرية في القرآن ما ذكرت إلا مرة واحدة، في قصة نبي من الأنبياء أو قوم من أتباع نبي أو ممن خالف نبيٍ.

ومع ذلك يُعلم أن هذه الحقيقة التي في القرآن حقيقةٌ أيش؟ ماذا؟ قطعية، اقرأ ما الذي في سورة الكهف الصفة التي ذكرت مثلًا ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةٍ سِنِينَ﴾ [الكهف: ٢٥]، هذه المدة هل ذكرت في القرآن في غير هذه السياق؟ ومع ذلك العلم بأنهم لبثوا في كهفهم هذا القدر نقول أنه علمٌ أيش؟ قطعي، أما ما يزيد على ذلك فهذا قد يكون ظنيًا؛ لأن كما قلت أنه المقصود بقطعية الدلالة أن يُعلم أنه لا يمكن رفعها.

أما أنه يمكن الزيادة عليها أو أن الدليل يحتمل معنى إضافي آخر فهذا ليس هو المقصود، فإذًا لو رجعت إلى باب الخبر لوجدت أن هذه من المعاني الكلية القطعية.

ولهذا لما بلغ ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- أن نوف البكاري يزعم أن موسى صاحب الخبر ليس هو موسى صاحب بني إسرائيل قال: كذب، فاعتبار أن هذه الدلالات هي من الدلالات القطعية عند الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

(المتن)

فَصْلٌ:

وَيَنْبَنِي عَلَى هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ مَعْنًى آخَرُ، وَهُوَ أَنَّ كُلَّ أَصْلٍ شَرْعِيٍّ لَمْ يَشْهَدْ لَهُ نَصٌّ مُعَيَّنٌ، وَكَانَ مُلَائِمًا لِتَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ، وَمَأْخُوذًا مَعْنَاهُ مِنْ أَدِلَّتِهِ؛ فَهُوَ صَحِيحٌ يُبنى عَلَيْهِ، ويُرجع إِلَيْهِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْأَصْلُ قَدْ صَارَ بِمَجْمُوعِ أَدِلَّتِهِ مَقْطُوعًا بِهِ؛ لِأَنَّ الْأَدِلَّةَ لَا يَلْزَمُ أَنْ تَدُلَّ عَلَى الْقَطْعِ بِالْحُكْمِ بِانْفِرَادِهَا دُونَ انْضِمَامِ غَيْرِهَا إِلَيْهَا كَمَا تَقَدَّمَ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ كَالْمُتَعَذِّرِ.

(الشرح)

المعنى الذي تحت هذا الفصل هو الذي يذكرونه في باب المصالح المرسلة، وليس المقصود هنا الكلام عن قاعدة المصالح المرسلة كقاعدة؛ لأنه في هذه القواعد التي يذكرها الأصوليون أو يذكرها علماء القواعد من المهم لطالب العلم أن يفرق بينها؛ لأن البعض أحيانا يستعمل كل قاعدة فقهية كلية يجعلها دليلًا، مع أن رُتب الدليل ومنازل الدليل مختلفة.

خذ مثلًا ما يتعلق بقاعدة العادة محكمة ولهذا تجدون أنه لما ذكر أبو إسحاق قبل ذلك في أصول الأدلة قال: إن الدليل إما أن يكون عقليًا أو عاديًا أو سمعيًا.

هو الحقيقة الدليل العادي كترتيب فيما أرى ليس مناسبًا في هذا المحل، ليس معناه أن الدليل العادي لا يعتبر، ولكن هم أيضًا لما تكلموا في الأصول قالوا: أن الحقيقة قد تكون عقليةً أو شرعيةً أو عادية.

هو ليس الإشكال في اعتبار العادي أو العرفي لكن هو الإشكال في الترتيب ومنزل هذا الدليل، في هذا الموضع كأنه لو لم يضعه مع العقلي والسمعي باعتبار أنه كان يتكلم عن الدليل الذي يحصل به التشريع، هو الشاطبي ترى كان يتكلم عن الدليل الذي يحصل به التشريع، ولهذا انظر أنه لما جاء للدليل العقلي ماذا قال؟ قال: والمراد بالعقل هنا المركب مع الشرعي، قال: لأن العقل وحده ليس بشارع، أليس كذلك؟.

الدليل العادي هو من أدلة وقوع الأحكام وليس من أدلة تشريع الأحكام، هذا فرق، العادة محكمة هذا لا يصح أن يكون دليلًا على التشريع. منهج الرُسل أصلًا جاء لرفع أيش؟ رفع العوائد الجاهلية، أليس كذلك؟ لما يوجد تشريع ينظم ابتداع العادات، فمعناه أنه سيرفع سيء العادات وجاهلي العادات فلا يبقى إلا العادات، ماذا؟ أن نقول الحسنة أو بعبارة أعم المحتملة في الشريعة المقرة في الشريعة.

إذا بقيت هذه العادات المحتملة المستحسنة وأزيد من ذلك المحتملة يأتي دليل أو قاعدة العادة، أيش؟ محكمة، باعتبار أن تحكيم العادة هنا هو من أدلة وقوع الأحكام وليس من أدلة، أيش؟ تشريع الأحكام.

مثل ما في كثير من العقود ولهذا تجدون أن الفقهاء -رحمهم الله- في مسائل البيوع ماذا يقولون؟ فإذا تكلموا في الشرط والعُرف، يقولون: للمعروف عُرفًا كالمشروط شرطًا، هذا تحكيم للعُرف نعم في العقود.

لكن العُرف أو العادة ليست محكمة بمعنى يحصل به التشريع، التشريع ما يحصل إلا بالدليل السمعي، ما يحصل إلا بالدليل السمعي ولكن نقول: بالدليل السمعي بمفهوم الدليل السمعي الواسع الذي كان يفقهه الصحابة وأئمة الفقهاء.

وليس الدليل السمعي بالحد الذي ضيقه أو ضيق به بعض المتكلمين والنظار الدليل السمعي حتى قالوا أنه لابد من استعمال لدليل العقل ومراتب دليل العقل الذي يدخل مع الدليل السمعي إلى آخره.

هذا الفرق كاختلاف بين الدليلين كما أشرنا سابقًا أنه ليس محققًا على كل تقدير؛ لأن من الدليل السمعي ما تكون مقدماته مخاطبة للعقل البشري أيًا كان صاحب هذا العقل سواء مسلم أو ليس بمسلم.

فعلى كلٍ هنا إشارة مهمة وهو أن طالب العلم ينبغي أن يفرق بين أدلة تشريع الأحكام، وأيش؟ وأدلة وقوع الأحكام، العادة والعُرف وما في هذه الدائرة سواء عُبر عنها في كلام الأصوليين أو في كلام علماء القواعد هذه من أدلة وقوع الأحكام وليست من أدلة تشريع الأحكام.

ولهذا ترون الآن أنه لو أن أحدً اعتبر أمرًا اعتبارًا شرعيًا أو حكم العادات في تشريع أمر من الأمور وجعله شرعيًا أي مقصودًا في الشريعة أو مما يندب إليه أو يثاب عليه لقيل هذا أيش؟ ليس كذلك.

الشريعة لم تأتِ برفع العادات، لماذا؟ لأنه يمتنع أولًا لأن العادات منها ما ليس سيئًا من جهة.

ثانيًا: أنه يمتنع أن يوجد الناس بلا عادات، العادة جزء من وجود البشر. ومن وجود الناس لابد وأنها تكون موجودةٌ معهم مقارنة لأحوالهم، وليس كل العادات أيضًا سيئًا إنما من العادات ما يكون حسنًا ومنها عادات محتملة في الشريعة.

فجاء تعبير "**العادة محكمة**" من هذا الوجه، هي محكمة في التقاضي، في الاختلاف، في وقوع الحكم، وليست محكمة بمعنى إنها مشرعة، وإنما المعنى أن العادة معتبرة ولهذا القاضي يعتبر العُرف إذا أراد أن يقضي بين المتخاصمين، أو يعتبر مجرى العادة إذا أراد أن يقضي بين المتخاصمين و هَلُمَّ جَرّا.

(المتن)

وَيَدْخُلُ تَحْتَ هَذَا ضَرْبُ الِاسْتِدْلَالِ الْمُرْسَلِ الَّذِي اعتمده مالك.

(الشرح)

المصلحة المرسلة هي من حيث وجودها المصلحة المرسلة في حكم الشريعة، إنما الأصوليين والنظار يقدمون بمقدمة في سببية وجود المصلحة المرسلة أو في بيان ماهيتها، فيدور كلام كثيرٍ منهم على أنهم ما لم يشهد نصٌ معين به وهي ملائمة لتصرفات الشارع.

وفيما يظهر أن هذه المقدمة لبيان الماهية أو لبيان سببية اعتبار المصلحة المرسلة في الشريعة ليست ضرورية؛ لأن التحقيق بالجزم أن ثمة ما يكون ملائمًا لتصرفات الشارع ولم يشهد به نصٌ معين، هذا يرد عليه كثير من التأخر.

لأن العلم بالملائمة أن يقال: وكان ملائمًا لتصرفات الشارع. نقول: العلم بملائمته لتصرفات الشارع هو نوعٌ من؟ هو نوعٌ من أيش؟ من الشهادة إلا إذا أُريد وهذا هو مراد المحققين في هذا المقام أن الفعل المعين من أجزاء المصلحة المرسلة لم يشهد به نصٌ معين، فهذا صحيح.

أما فاعتبار سببية وجود الحكم كوجودٍ عام أو كاعتبارٍ عام، فإن ما كان ملائمًا لتصرفات الشارع أن نقول: العلم بالملائمة في تصرفات الشارع هي الشهادة العامة سواء كانت من نص معين أو كانت من الثقات.

أما آحاد المصلحة المرسلة فهذه لا يلزم عليها النص المعين بل لا يمكن فيها النص المعين كنص معين، وإلا إذا وجد فيها النص المعين خرجت عن اصطلاح أيش؟ خرجت عن اصطلاح المصلحة المرسلة، ما كان في حاجة إلى مسألة المصلحة المرسلة كاصطلاح معين.

(المتن)

وَيَدْخُلُ تَحْتَ هَذَا ضَرْبُ الِاسْتِدْلَالِ الْمُرْسَلِ الَّذِي اعتمده مالك وَالشَّافِعِيُّ؛ فَإِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ لِلْفَرْعِ أَصْلٌ مُعَيَّنٌ؛ فَقَدْ شَهِدَ لَهُ أَصْلٌ كُلِّيٌّ، وَالْأَصْلُ الْكُلِّيُّ إِذَا كَانَ قَطْعِيًّا قَدْ يُسَاوِي الْأَصْلَ الْمُعَيَّنَ، وَقَدْ يَرْبُو عَلَيْهِ بِحَسَبِ قُوَّةِ الْأَصْلِ الْمُعَيَّنِ وَضَعْفِهِ.

(الشرح)

وبحسب قوة الأصل المعين وضعفه وبحسب الاتصال وهذه جهة في العلاقة بين الدليل والحكم؛ لأن ثمة مقدمات أربع: الدليل، والدلالة، والحُكم كنتيجة، لكن يبقى الاتصال بين الدليل وبين الدلالة وبين الحُكم والنظر الذي يستعمله المجتهد أو الناظر هذا هو الذي يقع عليه كثير من الإشكال أو التأخر.

هل الأصل الكُلي يمكن أن يربو أو يزيد على الأصل المعين؟ نقول هذا بحسب الأصول، فإذا كان الأصل الكلي أقوى دلالة منه على العموم فإنه قد يربو على الأصل المعين الذي قد يكون ظنيًا حتى من جهة الثبوت.

(المتن)

كَمَا أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ مَرْجُوحًا فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ، حُكْمَ سَائِرِ الْأُصُولِ الْمُعَيَّنَةِ الْمُتَعَارِضَةِ فِي بَابِ التَّرْجِيحِ، وَكَذَلِكَ أَصْلُ الِاسْتِحْسَانِ عَلَى رَأْيِ مَالِكٍ، يَنْبَنِي عَلَى هَذَا الْأَصْلِ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ يَرْجِعُ إِلَى [تَقْدِيم] الِاسْتِدْلَالِ الْمُرْسَلِ عَلَى الْقِيَاسِ، كَمَا هُوَ مَذْكُورٌ فِي مَوْضِعِهِ.

(الشرح)

هذا كله استتباع للمعنى الكُلي الذي ذكره، نحن سننتهي اليوم إلى القاعدة السادسة إذا أمكن حتى الأسبوع القادم ننتهي من جملة المقدمات، المعاني التي أتى بها بعد ذلك هي أمثلة لمراده -رحمه الله- قال بعد ذلك المقدمة الرابعة.

(المتن)

المقدمة الرابعة.

(الشرح)

إذًا ما تُرك من هنا هو من باب التمثيل ببعض الأصول وببعض المقدمات وأمرها يسير.

(المتن)

كُلُّ مَسْأَلَةٍ مَرْسُومَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهَا فُرُوعٌ فِقْهِيَّةٌ، أَوْ آدَابٌ شَرْعِيَّةٌ، أَوْ لَا تَكُونُ عَوْنًا فِي ذَلِكَ؛ فَوَضْعُهَا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ عَارِيَةٌ.

(الشرح)

نعم، هذه المقدمة مع المقدمة الأولى لما ذكرها أبو إسحاق -رحمه الله- أن أصول الفقه قطعية كأنه ليس مضطرًا لها؛ لأنه إذا كان يعتبر أن هذا العلم هو القطعي فلا شك أن هذه الرُتب التي ذكرها في المقدمة الرابعة من باب أولى لا تكن داخلةٍ فإذا كانت الظنيات لا تدخل فمن بابٍ أولى هذه الأمور التي هي من الفروع والنتائج أو إنها لا تكون عونًا أو ما إلى ذلك من الصفات التي ذكرها.

فهذا من التأكيد حقيقة وإلا من حيث البناء العلمي يُعلم أنها غير داخلة في اصطلاح الشاطبي؛ لأن ما هو أولى منها بالدخول لم يعتبره، أيش؟ لم يعتبره داخلًا، إنما يقول أن أصول الفقه قطعية فمعلوم من أن ما ذكره في المقدمة الرابعة ليس قطعيًا.

لكن هذا ترتيب عام لكن لا يعني هذا أن هذه المقدمة لا شأن لها بل ذكره لها مناسبٌ من جهة أخرى، بمعنى أن أبا إسحاق ذكر رأيه في المقدمة الأولى وذكر من خالفه وناقش المخالفين كالجويني وطريقة القاضي؛ لكنه هنا يتكلم عن معنى كأنه من المناسب حتى على اختلاف المناهج في اعتبار القطعي والظني في أصول الفقه.

فهو يرى أن هذا العلم كتنظيم واصطلاح دخل فيه كثيرٌ مما لا معنى له من جهة نسبته لعلم أصول الفقه، ولهذا قال: كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية.

هو الحقيقة إذا استقرأتم أو إذا استُقرأت كتب أصول الفقه التي كتبها النظّار من شتى المدارس تجد أن فيها قدرًا من هذه المسائل التي أشار إليها أبو إسحاق فتكون بالفعل مما وضعه في هذا العلم عارية ينبغي الاستغناء عنها؛ لأنه يكون من التطوير الذي لا يحصل به نتيجة هذا موجود كقدرٍ كلي مشترك به كثير من هذه المصنفات أو في داخل هذا العلم، كعلم ينظمه واصطلح عليه.

وأسباب ذلك، إما إنها تعود إلى كثرة الاشتغال بعلم النظر والكلام أو تكون بعض هذه المقدمات إنما ذكرت هنا باعتبار الاطراد لقوله في مسائل أصول الدين، أو لسبب آخر، ولكنها موجودة ولها أمثلة في كتب أصول الفقه، مثل بعض القضايا النظرية البحتة التي يتعذر العلم فيها ولا يكون تحتها حقيقة عملية، فهذه ليس بالضروري أنها تكون داخلة في هذا.

ولكن كمنهج لطالب العالم وخاصة مع التقرير المأثور عن السلف -رحمهم الله- وهو الذي تجيء به النصوص أن المقصود من العلم، أيش؟ العمل وتجد أن أبا حامد الغزالي في كلامٍ له لما يذكر العلوم ويقول: إن العلوم منها العقلي المحض، ويذكر لها مثالاً بعلم الحساب ونحوه.

ثم يقول أبو حامد أن مثل هذه العلوم لم يندب إليها الشارع ولم يستحسنها ولم يردها يقول: لأنها لا تنفع في الآخرة وإنما تنفع في المفاخر الدنيوية إلى آخره.

مقتضى الشريعة إذا اعتبرت الشريعة كأصولٍ عامة أن العلم هذه مقدمة كلية أن العلم من حيث هو فضيلة هذا المبدأ هو الذي ينبغي أن يكون موجودًا ابتداءً أن العلم من حيث هو علم هذا يعتبر كمعنى كلي فضيلة.

لكن يبقى أن كل علم من العلوم ينظر فيه أو ما يسمى علم ينظر فيه من جهتين:

الجهة الأولى: جهة تحقق أنه علم وليس مفردًا لضد العلم وخلافه، اثنين أن يكون على وفق ميزان الشارع العام؛ لأن بعض الجمل التي رويت عن بعض المتقدمين هي جمل صحيحة ولكن ينبغي أن تفهم على وجهها، مثل ما إذا قالوا أن المقصود من العلم، أيش؟ الجمل التي فيها دلالة عامة نتيجتها أن المقصود من العلم، أيش؟ العمل.

لا هو العلم نفسه يعتبر، ماذا؟ العلم نفسه يعتبر مقامً من مقامات العمل ولهذا توحيد الله – سبحانه وتعالى – هل يعني كان مقصورًا على مسائل التعبد أو أن مسائل المعرفة داخلة فيه؟ مسائل المعرفة أصل في التوحيد كما أن العمل أصلٌ في التوحيد.

فاختصار العلم على أنه وسيلة إلى العمل فيما أرى أن هذا ليس مناسبًا، العلم غاية في ذاته، والعلم المحقق بذاته يكون موجب للعمل في علم الشريعة بالدرجة الأولى وفي حتى سائر العلوم، ولهذا تجد أن حتى العلوم البشرية المحضة توجب عملًا.

فعلم الطب إذا تحقق صار له نتيجةٌ في الحقيقة والتطبيق ينتفع به الناس ومثل بقية العلوم، فنقصد من هذا أن ما يذكره أبو إسحاق هنا في مسألة تبرئة أصول الفقه يقال: هذا مقصدٌ شريف وبالفعل هناك مسائل من النظريات

المتكلفة والفرضيات الذهنية وبعض الوهميات التي دخلت على كثير من النظّار وقد وأدخلت على كتب أصول الفقه ودخلت على هذا العلم باعتبار كثير من الكاتبين له، ،.

ولكن لست أرى أنه ينبغي لطالب العلم أو يليق بحكمته العلمية أن يوسع مسألة الاختصار، ولهذا تجد أن البعض أحيانًا يقول أكثر ما في كتب أصول الفقه من التكلفات ولا معنى لها، وممكن أن تفهم الشريعة بدون هذا التكلف وبدون، لا هي ليست كذلك على كل حال.

فلا شك أن ثمة قدرًا أن أرى أن المهم هنا أن طالب العلم يعود نفسه على التوسط في الاعتبار، حتى أبو حامد -رحمه الله- وهو يقول هذا الكلام هو دخل في جملة من العلوم ونظّر لها إذ حتى في أصول الفقه مثل ما كتب في " **المستصفى** " أو في غيره من الكتب دخل في كثير من العلوم.

دخل في مسائل من الماورائيات يعني في مسائل بعض الأمور الكونية العلوية ومسائل الأفلاك وترتيب الأفلاك، كلام ما كان ما له ما يستطيع أن يُحصل بالعلم المجرد عن خطاب الشارع الصريح، يعني لا يكتسب بالنظر أو حتى بالاستقراء من الظنيات وما إلى ذلك.

فهذا منهج يعرض ثم يذهب ولهذا تجد ان أبا حامد مثلًا الغزالي إنما يذكر مثل هذا الكلام في أواخر أمره، يقول: إني شُغلت في عنفوان شبابي بالكتابة في هذه العلوم النظرية، يقولون في آخر الأمر وحالنا اليوم وقد أقبلنا على طريق

الآخرة فأراد التصفية على طريقة التصوف، وأنه يرى أن كثير من هذا الذي كتبه ما ندب إليه الشارع.

ولهذا أحيانا يعتذر عن نفسه هو بكثير مما كتبه في أمور النظر وعلم الكلام، يقول هذه كتبناها من باب دفع صول الصائلين على الإسلام، ولهذا أنت إذا قرأت لأبي حامد تجد أن له كتبً مختلفة المنازع العلمية.

هل هذا من التعارض عند أبي حامد؟ لا هو في الأخير يقول هذا ليس تعارضًا يقول: لأن من يقرأ هذا تعارضًا إنما يعتبره بأن المذهب واحد، يقول أبو حامد في كلام له يعني هو يبرر أو يشرح طريقته.

يقول: والتحقيق أن المذهب ثلاثة يقول مذهب اليقين يقول: هذا سرٌ بين العبد وبين ربه وهي طريقة أصحاب التصوف الخاصة التي انتهى إليها أبو حامد في كتبه المتأخرة، ويقول: إن هناك طريقة العوام يقول: تكون بالزواجر والدواعي مثل كثير من كلامه في الأحياء في " **إحياء علوم الدين** ".

يقول: هذه تكون للعوام بالزواجر والدواعي إلى الخير والزواجر عن الشر، يقول: والطريقة الثالثة وهي الطريقة التي نستعملها في باب الجدل يقول وهذه ليست مقصودة لذاتها وإنما من باب الدفع لصول الصائلين على الإسلام يضرب لها أمثلة من كتبه مثل ما كتبوا في كتاب " **التهافت** " وفي بعض كتبه " **النظرية المحضة** " يرى إنها ليست مقصودة عنده.

على كل حال أن هذا العلم دخله ما ليس منه لا أصل ولا فرعً ولا صحيح، ولكن العلم بذاته فضيلة وكأن المنهج الأنسب صحيح أن ثمة ما يسمى علمًا الشرع نهى عنه وثمة مقامات من مقامات المعارف نهى عنها الشارع أن يستعملها الناس، أو نهى قوم من المكلفين عنها هذا موجود، ولهذا لا يجوز مثلًا للمكلفين أن نكون ندرس علم السحر مثلًا؛ لأنه إذا رجعت للترتيب الصحيح تقول: إنه ليس من العلم أصلًا الذي يكتسب فضيلة.

لأن العلم في الأصل أنه ما يُكسب فضيلةً، فهو من تعلم الجهل وليس من تعلم العلم، لكن يبقى عند الاصطلاح ما تستطيع أن تضبطه ولكن النتيجة أن كل علم يجب أن يوزن بميزان الشريعة.

فقد ينهى الشارع بعض المكلفين عن بعض نظائر العلم التي لا يستطيعون الوصول إليها، أو يكون التعرف عليها مما يقود إلى الجهل والضرر ولا يقود إلى العلم كعلم السحر ونحوه، فهذا أمرٌ معروف.

ولكن الذي أردته أن العلم المُكسب لمنفعة هو من حيث هو فضيلة ليس وسيلة للمنفعة بل هو بذاته، أيش؟ هو بذاته فضيلة ويستلزم المنفعة ضرورةً ولكن المنافع تتفاوت.

وعليه فالأنسب لطالب العلم وهو يقرأ في كتب علماء الإسلام من الفقهاء والأصوليين وأهل الحديث ونحوهم، وهو يقرأ في هذه الكتب التي كتبها علماء وقصدوا منها التعريف بدلالة الشريعة على أحكامها الفرعية وما

إلى ذلك المنهج الأنسب هنا أن يُقال: البدء بالأهم فالأهم، هو منهج الاختبار هذا هو الذي ترى يغلب الحاجة إليه.

أما أنه علمٌ يُنزع نزع كليٍّ هذا يوجد، هذا توجد معارف توجد أقاويل ليست من العلم المحمود، لكنها لا ينبغي أن تسمى من العلم المقصود في الابتداء.

ولهذا طريقة أبي حامد - رحمه الله - هي مثل ما قلت إنها طريقة عرضت له في بعض المقام؛ لأنه رأى أنه اشتغل بهذه النظرية زمنًا فأراد أن يرجع عنها فأكثر من الذنب لمثل هذا التطويل في الاعتبار.

السائل:. . ؟.

الشيخ: ترى من سبب ما ذكرت من مسألة عدم تجريد هذا العلم المبالغة في تجريده؛ لأنه فيما أرى أن علم المقاصد وعلم أصول الفقه،. . المتعلق بفقه الدلالة الألفاظ من جهة لسان العرب أو من جهة الركن الثاني وهو ركن المقاصد.

علم مقاصد الشريعة من علم بأصول الفقه بسائر عموم ماهية هذا العلم، الكتب التي كتبت فيه لا ينبغي لطالب علم أن يأخذها على أنها كتب هي التي توجب الملكة العلمية في المقاصد أو في فقه الشريعة، أو إنها توجب صناعة الاجتهاد بذاتها.

ولهذا بعض من يحرص على تجريدها يظن إنها توجب هذا الطريق على هذا التقدير، ولهذا تجدون إني أقول: إن التوسع حتى في بعض التراتيب العلمية هو يأخذه طالب العلم من باب التدريب.

فأنت إذا قرأت في كتب أصول الفقه، نعم منها ما يكون كما قال أبو إسحاق -رحمه الله- الدخول في هذا التكلف، بل ربما يكون من الغلط المحض مثل دعوى مثل بعض الدعاوى التي حتى أشير إليها في المجالس السابقة، أن الدليل السمعي لا يكون قطعيًا بحل من حيث الدلالة أو حتى من حيث الثبوت في السُنة هذه لا شك إنها مما يُبطل.

لكن أنا أردت أن قراءة طالب العلم في كتب أصول الفقه يعتبر أن هذا من باب، أيش؟ استصحاب الملكة العلمية من باب صناعة الملكة العلمية، لكن ليس معنى هذا أن القارئ في هذا العلم حتى لو انكب عليه أو تخصص فيه ليس بالضرورة أن يصبح أيش؟ أنه يُصبح فقيهًا في باب المقاصد.

بل وجود هذه الملكة يحتاج إلى جملة من المقدمات هي ما أشرت إليه في الأول باعتبار الاستقراء في نصوص الكتاب والسُنة، والاستقراء في اللسان العربي إلى آخره.

زد على ذلك وجود الملكة الخلقية التي خلق الله الإنسان عليها فبعض الناس ما خلقه الله ﷻ على هذا المقام، ولهذا حتى الرسول - عليه الصلاة والسلام - بيّن في حديث أبي موسى الأشعري **«مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث أصاب أرضًا»**.

هل وجدت أنه - عليه الصلاة والسلام - جاء إلى هذه الأرض التي أصابها الغيث والغيث واحد لكنه ذكر أن الأراضي متنوعة، منها ما يكون جادب ومنها ما يكون خصب ومنها ما يكون قيعان إلى آخره.

فكذلك **«رُب حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه»**، ليس بفقيه فيه**«من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»**، فبعض الناس عقله محدود من جهة النظر لكنه قد أتاه الله حفظًا مثلًا.

ولهذا أنا أميل إلى أن طالب العلم إن كان يرى من نفسه الملكة العقلية الواسعة فيقبل على كتب أصول الفقه، ويتدرب عليها لتصنع أو لتبعث الملكة الكاملة عنده، هو عنده ملكة كونية خلقية كامنة هذه الكتب بما فيها من التنظيم والترتيب تحرك هذه الملكة.

ومن أتاه الله حفظًا فيقبل على الحفظ في كتب السُنة وكتب أهل العلم حتى كتب الفقه أو مختصرات الفقه واللغة أو ما إلى ذلك، فينبغي للإنسان أن يختار؛ لأن الله جل وعلا يقول ﴿ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

فهذه الكتب هي ليست تُحصل بالضرورة الفقه لزومًا في المقاصد أو في الأصولية. تنظم هذا العلم، تنظم هذه المعارف وهذا التنظيم كثيرٌ منه اجتهادي.

(المتن)

وَالَّذِي يُوَضِّحُ ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ لَمْ يَخْتَصَّ بِإِضَافَتِهِ إِلَى الْفِقْهِ إِلَّا لِكَوْنِهِ مُفِيدًا لَهُ، وَمُحَقِّقًا لِلاجْتِهَادِ فِيهِ، فَإِذَا لَمْ يُفِدْ ذَلِكَ فَلَيْسَ بِأَصْلٍ لَهُ.

(الشرح)

هذه المقدمات مشتركة أليس ذكر أبو إسحاق في الأول لما ذكر أن الدليل السمعي لا يكون قطعيًا، قال: لأنه يحتاج إلى البراءة من المعارض وذكر أن الموانع منها، ماذا؟ الاشتراك، أليس كذلك؟.

هم يقولون: إنه إذا وجد الاشتراك تحصل هنا امتناع القطعي في ما هو محل للاشتراك؛ لأن المشترك يكون متنازعًا فيه على أكثر من مراد، فيقول كذلك هنا لما يقول -رحمه الله-: أو لا تكون عونًا في ذلك، من الذي يفسر إنها عون أو ليست عون؟ كثيرٌ من الناظرين في كتب أصول الفقه أهذه القراءة ينتفعون بها مع التراتيب العلمية حتى التي بعضها قد لا يكون له نتيجة لازمة أو ممكن الاختصار بغيرها؟.

هذا الترتيب فيه من التدريب للذهن ما يحصل به أيش؟ سعة الذهب سعة العلم بطرق المناقشة والمراجعة للأدلة وما إلى ذلك، فأقصد بمسألة العون بمثل وبعد ذلك يكون إلا لكونه مفيدًا له، ما المقصود بالإفادة؟.

هذه من الأمور التي يتعذر، أيش؟ يتعذر تعينها يتعذر أن تكون هذه المسألة مفيدة أو ليست مفيدة؛ لأنها قد تكون مفيدة لأحد وليست مفيدة للآخر.

قد تكون وليست مفيدة لقوم أو لشخص وتكون للآخر ليس كذلك إنما المقياس أنه بعض المسائل التي فيها انغلاق وتكلف لا معنى له وتجد أنه يكثر عليها الجدل الذي لا يحصل إلا ربما جملة من المفاسد، فإذا كان البحث يجلب مفسدة فهذا لا شك أن إبعاده عن هذا العلم صحيح.

ولهذا لو قيده أبو إسحاق -رحمه الله- بأنه ما أفضى إلى مفسدة في التصور فإنه يكون مما يمنع عن هذا العلم لكان صحيح؛ لأن الشارع جاء بالعلم الذي يدفع مفاسد الشك والجهل والظن.

(المتن)

وَلَا يَلْزَمُ عَلَى هَذَا أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَا انْبَنَى عَلَيْهِ فَرْعٌ فِقْهِيٌّ مِنْ جُمْلَةِ أُصُولِ الْفِقْهِ.

(الشرح)

يعني هناك مسائل مثل بها حتى يتبيّن أن ما ذكرناه يعني هو من باب الضبط لما ينفع وما لا ينفع، يعني حينما تقول: ما لا ينفع في الآخرة ينبغي تركه، ما لا ينفع في العلم ينبغي تركه، هذا كلام مجمل لكن فسر المقصود في ماهية دينك الذي ينفع والذي أيش؟ لا ينفع.

هنا ذكر أبو إسحاق -رحمه الله- في المثالات قال وعلى هذا في الصفحة التي بعدها: يخرج عن أصول الفقه كثيرٌ من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها أي في مسائل أصول الفقه. كمسألة ابتداء والوضع، قال: ومسألة الإباحة هل هي تكليفٌ أم لا؟.

المباح تكلم عليه الأصوليون نعم لما قالوا: الأحكام التكليفية الخمسة وعدوا منها المباح، رجعوا فقالوا الإباحة المباح ما استوى فيه الطرفان أو لم يأمر الشارع بفعله ولم ينه عنه، إلى آخره من التعبيرات.

فصار عندهم إشكال أن المباح لا تكلفة فيه، وهم يسمون الأحكام الخمسة بأيش؟ بالتكليفية، فهل تخرج أو يخرج المباح عن الأحكام التكليفية؟ هل فيه تكليفٌ أو ليس فيه تكليف؟.

يقول أبو حامد كلامٌ في المباح هل هو فيه تكليف أو ما فيه تكليف؟ مما ينبغي إخراجه عن أصول الفقه لا، الذي ينبغي لو كانت الأمور بالفرض يعني لا يوسعني إلا أقول بهذا لكن لو الأمور بمثل هذه التحرير لقلنا تسمى في الأحكام التكليفية، التكليفية هو الذي يخرج عن أصول الفقه ولا يأخذ كلمة تكليفية ويكون بدل عن الأحكام التشريعية الخمسة.

أما أن المباح ليس من التشريع فهذا غير صحيح وليس لبحثهم من التكلف في البحث في العاريات عن هذا العلم؛ لأن الإباحة حكم من أحكام الله كما أن التحريم حكمٌ من أحكام الله وأنتم ترون هذا صريح في القرآن قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ [النحل: ١١٦]، ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ﴾ [التحريم: ١].

أضيف الفعل هنا إلى من؟ إلى الله جل ذكره، لمَ تُحرم؟ ما قيل: ما هو حلال بل قيل: لمَ تُحرم ما أحل الله لك؟ الإباحة حكم شرعي إنما اللبس من أين جاءهم هذا السؤال؟ جاء هذا السؤال لما سموا الأحكام الخمسة الأحكام التكليفية مع أنه ما سميت في الشريعة الأحكام التكليفية.

إنما الذي في القرآن إشارة إلى بعض صور التكليف على أن فيها مشقة أو كرهًا ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وهو. . ﴾[البقرة: ٢١٦] ولم يقل: وهو كرهٌ، انظر في بلاغة القرآن وتمامه ليس التشريع كرهًا إنما قيل ﴿ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾، باعتبار طبيعة النفس البشرية.

وإلا كل ما شرعه الله ورسوله لابد أن تكون مصلحته راجحة حتى ولو مالت النفس؛ لأن النفس تميل للخير كما إنها تميل للشر أو تميل للشر كما إنها تميل إلى الخير.

﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، هل هذا من باب الاستثناء المتصل أو من باب الاستثناء المنقطع إلى آخره؟ على كل حال كما قال بعض المحققين منهم الإمام ابن تيمية يقول: لم تسمَ الأحكام الخمسة في الشريعة تكليفًا في سائر مواردها.

ولهذا حتى المستحب التكليف في اللغة وفي وضع اللغة هو ما فيه مشقة، إما من جهة طلبه بالعزم عليه أو من جهة أيش؟ فعله والمستحب ما فيه طلب ما فيه مشقه من جهة العزم عليه إذا سُمي العزم مشقةً، مع أن العزم قد لا يطلق أنه مشتقه بل لا يطلق أنه مشقه.

وكثير من المستحبات كما تعرفون لا مشقة بفعلها، فمثل هذا المثال ليس مناسبًا لمراده -رحمه الله- هو القاعدة التي ذكرها أو المقدمة التي ذكرها صحيحة في الجملة، صحيحةٌ في الجملة أن المتكلفات وأن الفرضيات لا يطول العلم بها هذا صحيح.

ولكن يبقى الضبط لما ينفع وما لا ينفع وهذا من حكمة الله ﷻ أنه لا يمكن ضبطه بقدر معين؛ لأن أحوال المكلفين وأحوال الناظرين والمستقرأين في هذا العلم ليست حالة واحدة.

وقد جرب بعض العلماء علم الحديث فما أفلح فيه بكثير فلما انصرف إلى علم الفقه صار من كبار أئمة الفقه والعكس كذلك، وأنتم ترون أن كبارًا من السابقين والقارئ في كتب الرجال ومن يطلع على السيّر يعرف ذلك أن ثمة في

التاريخ وليس هناك ضرورة للتسمية، منهم كبار في باب من الأبواب وفي الباب الآخر ليسوا من عداد أئمته وإن كانوا لهم حظٌ فيه.

تجد أن منهم من يكون إماما عظيمًا في الفقه، بل الناس يرجعون إليه في كثير من مسائل الفقه وربما قيل فيه أكثر من ذلك وصار إمامًا له أتباع وله أصحاب إلى امتداد التاريخ، وهو ليس من كبار الأئمة في باب الحديث أو في باب الرجال أو ما إلى ذلك. هذا شأنٌ لا أظنه يُخفى على أحد.

(المتن)

فَصْلٌ: وَكُلُّ مَسْأَلَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ يَنْبَنِي عَلَيْهَا فِقْهٌ؛ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ مِنَ الْخِلَافِ فِيهَا اخْتِلَافٌ فِي فَرْعٍ مِنْ فُرُوعِ الْفِقْهِ؛ فَوَضْعُ الْأَدِلَّةِ عَلَى صِحَّةِ بَعْضِ الْمَذَاهِبِ أَوْ إِبْطَالِهِ عَارِيَةٌ أَيْضًا، كَالْخِلَافِ مَعَ الْمُعْتَزِلَةِ فِي الْوَاجِبِ المخير، وَالْمُحَرَّمِ الْمُخَيَّرِ.

(الشرح)

نعم هو كأنه يقول أن المسائل التي محلها أصول الدين أو البحث في مسائل أصول الدين أو مقدمات الأدلة في مسائل أصول الدين وليس في فروع فقه الشريعة لا ينبغي أن تدخل في علم أصول الفقه؛ لأن علم أصول الفقه يقصد به ما يتعلق بفقه الشريعة كفروع هذا معنى صحيح.

لكن في الغالب أن من يذكر هذا هو، أنا أرى أن ما ذكره هنا صحيح ما ذكره أبو إسحاق صحيح، لكن أولئك الذين يذكرون هذا يرون أن هذا من باب التسلسل في المعاني واللزوم في المعاني ليست هنا للانفكاك عنها.

لكن هو يقول -رحمه الله- لا ينبغي ذكرها هذا صحيح حتى لو فرض من وضعها بأنها من لازم المعاني ومن تسلسل المعاني الاستغناء عنها قدر الطاقة هو الأصل.

(المتن)

المقدمة الخامسة:

كُلُّ مَسْأَلَةٍ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهَا عَمَلٌ؛ فَالْخَوْضُ فِيهَا خَوْضٌ فِيمَا لَمْ يَدُلَّ عَلَى اسْتِحْسَانِهِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ.

(الشرح)

أعني أن المسائل التي نبه إليها الإمام ابن تيمية -رحمه الله- في كلام له ونبه على أن بعض العلماء والنظّار منهم من غلى في باب العلم والعلميات إلى درجة الفروض التي ليست تفيد العلم، ولهذا نقول: إن العلم الآن إذا رأيته في قرآن الله ﷻ المعارف التي كان الجاهليون عليها كمعارف جاهلية ما تسمى في القرآن علمًا.

إنما يذكر القرآن أو يذكر الله في كتابه العلم باعتباره، أيش؟ باعتباره فضيلةً ولهذا أمر به الأنبياء، مع أن ما كان عليه الكهان من الجاهليين أو من تعلقهم بالأصنام أو ببعض أحوال الجاهلية هذه بالاعتبار الذهني نوع من الإدراك، أليس كذلك؟ هي قدرٌ من الإدراك لكن لا تسمى في القرآن علمًا بل تسمى جهلًا.

ولكن هذا الحكم الذي في كتاب الله هو نزل من عند الله الذي يعلم - سبحانه وتعالى - أحوال العباد ومصالح العباد.

فالترتيب هذا يحتاج إلى نوعٌ من التأكد هل هذا العلم مما ينفع أو مما لا ينفع؟ وإلا لو فُتح هذا التسلسل في سائر الموارد لكان هذا مشكلًا؛ لأنه حتى تنظيم هذه العلوم ما نظمها الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- تنظيم علم أصول الفقه ما نظمها الصحابة.

فلابد أن تكون الأمور مبنية على قواعد من العلم والحكمة ليعرف المناسب في الترك والمناسب في الاعتبار والأخذ، فعلى كل حال يقول ابن تيمية -رحمه الله-: إن من أهل العلم أو من النظّار من غلى في باب النظريات، ومن أصحاب العمل والطريقة في التعبد من كان عنده غلوٍ في باب اعتبار العمل والتأخير لرتبة العلم.

حتى قالوا عن كثير من العلميات إنها ليست محمودة في الشريعة باعتبارها إنها لا تفيد، لا تفيد ماذا؟ لا تفيد عملًا والصحيح أن العلم غايةٌ بذاته كما أن العمل غاية بذاته، ولكن العلم المحمود يوجب عملًا كما أن العمل المحمود يجب أن يكون مبنيًا على علم.

أما تأخير رتبة العلم باعتباره من المسائل التي يختصر شأنها أحيانًا فهذا ليس كذلك هذه من جهة.

من جهة ثانية ما المقصود بالعمل؟ الذي يقال هنا، فإن الأعمال كما إنها تذكر أعمال الجوارح فإن أعمال القلوب دخولها في هذا المقام أصلٌ كما أن أعمال الجوارح دخولها في هذا المقام أصل.

(المتن)

وَأَعْنِي بِالْعَمَلِ: عَمَلَ الْقَلْبِ وَعَمَلَ الْجَوَارِحِ، مِنْ حَيْثُ هُوَ مَطْلُوبٌ شَرْعًا.

(الشرح)

نعم، هذا من حسن التفصيل في كلام أبي إسحاق أنه فسر المقصود بالعمل باعتبار عمل القلب من جهة واعتبار عمل الجوارح من جهة أخرى، وأما التعيين لما يكون مناسبًا لعمل الجوارح فهذا قريب، وأما التعيين لما يكون مناسبًا لأعمال القلوب وأحوال القلوب فهذا في الغالب من الأمور التي يكثر فيها الاختصاص، ويتفاضل فيها الناس كثيرًا.

لهذا تجدون الأعمال التطبيقية أعمال الجوارح معينة في الشريعة: كالصلوات الخمس، وكالحج، والصيام ونحو ذلك. ولكن الأعمال القلبية هي معينة من حيث الطلب ولكن من حيث تطابق أحوال المكلفين فيها يجري فيها كثيرٌ من الاختلاف أو في كثيرٌ من التفاوت إلى آخره.

(المتن)

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ اسْتِقْرَاءُ الشَّرِيعَةِ؛ فَإِنَّا رَأَيْنَا الشَّارِعَ يُعرض عَمَّا لَا يُفِيدُ عَمَلًا مُكَلَّفًا بِهِ؛ فَفِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: ﴿ يَسْأَلونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩].

فَوَقَعَ الْجَوَابُ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْعَمَلُ؛ إِعْرَاضًا عَمَّا قَصَدَهُ السَّائِلُ مِنَ السُّؤَالِ عَنِ الْهِلَالِ: "**لِمَ يَبْدُو فِي أَوَّلِ الشَّهْرِ دَقِيقًا كَالْخَيْطِ، ثُمَّ يَمْتَلِئُ حَتَّى يَصِيرَ بَدْرًا، ثُمَّ يَعُودُ إِلَى حَالَتِهِ الْأُولَى؟** ".

(الشرح)

نعم هذا مثال يناسب المعنى الذي ذكره ولكن يبقى كما أسلفت أن هذا المثال عُيّن في القرآن فليس كل ما عُيَّن بعد القرآن يلزم أن يكون كذلك، بل قد يكون معينًا على حسب أو على وفق هذه القاعدة وقد يكون معينًا مما حصل فيه اجتهادًا من بعض أصحاب العلم، المعلمين لطريقة العلم في اعتباره أو من المعلمين لطريقة العمل، والمنهج الذي كان عليه السالفون من الصحابة ومن بعدهم من التابعين له أنهم يعتبرون العلم والعمل.

والعلم المحمود يكون موجب للعمل كما سلف، كما أن العمل المحمود هو الذي يكون مبنيًا على العلم وهذه هي الطريقة التي كان عليها الأنبياء والرُسل وأتباعهم والله أعلم. وصلى الله وسلم على نبيه محمد -صلَّ الله عليه وسلم-.

...في العلم وفي الاعتبار على حسب ما وصف الطريق الذي سماه مناسبًا أو لائقًا للجمهور، والطريق الذي لا يكون لائقًا بالجمهور، وأشار إلى أن الشرع لم يعتبره لصعوبة مرامه والوصول إليهم ومسالكه.

فهذا التقسيم من حيث الأصل، لست أرى أنه من التقاسيم التي تستحسن في الذكر، وإن كان الشاطبي هنا لم ينزع ذلك النزع الذي نزعه الذين رسموا هذا التقسيم ابتداءً، وقصدوا به نتيجةً مُرادةً عندهم، وهم الفلاسفة الذين قالوا: إن الخطاب في القرآن والسنة هو خطابٌ للجمهور، يليق كما يقول بعض الفلاسفة الإسلاميين: يليق بالعقول العامية.

وأما الطرق التي تُبِيْنُ الحكمة فإنها مذكورة على النظم الذي ذكره الحكماء يعنون الفلاسفة، وهذا يذكره ابن سينا مثلًا في كتبه بوجه عام، ومن أقرب ما ذكره في الرسالة الأَضْحَوِيَّة، التي أشار فيها إلى أن خطاب الشارع في المعرفة والتصديقات أو في التطبيقات والعمل هو خطاب للجمهور.

ويذكر هذا غيره من الفلاسفة حتى المقتصدة من الفلاسفة الإسلاميين، كالوليد بن رشد فإنه يذكر هذا، فإنه يذكر أن ثمة طريقين:

طريق الجمهور وهو المذكور في نصوص الشارع.

والطريق الثاني: وهو الطريق الذي عليه الحكماء وهو فاضل في نفسه، ولكنه مستعصٍ عن الجمهور ومن هنا لم تذكره، أو لم يذكر في خطاب الشارع

لكونه مستعصيًا عن الجمهور، ليس لإشكالٍ فيه وليس في تأخر رتبته أيضًا، وليس في تأخر رتبته؛.

وإنما لهذا السبب المحض الذي هو الضعف، هو نقص العقول العامية كما يعبر ابن سينا عن إدراكه، نقص العقول العامية عن إدراكه، ولهذا يرى المتفلسف أحمد هذه الطريقة، أن كل من لم يسلك الطريق الفلسفي فإنه يكون على طريقة الجمهور.

حتى إنهم يصفون المتكلمين يعني علماء الكلام الذين خاضوا في علوم النظر والجدل وغيرها، يصفونهم بالجمهور فيجعلون طريقتهم من ضمن طريقة الجمهور، ويخصون الطريقة التي عليها البرهان بالطريقة التي عليها الفلاسفة.

وإن كانوا يعني هؤلاء المتفلسفة بينهم خلاف في ترتيب الطرق المناسبة الصحيحة؛ فإنها لابن الوليد ابن رشد طريقٌ مختارٌ، ولأبي علي ابن سينا بعض المخالفة وإن كان سابقٌ له؛ لكن طريقة ابن سينا تختلف عن طريقة ابن رشد.

وتعقب أبو الوليد ابن رشد ابن سينا في كثير من طرقه، وخاصة فيما ينزع إليه من الطريقة التي تقوم على الإشراق وعلى النفس، وأحوالها ومقاماتها ورياضتها، وهي الطريقة العرفانية التي اعتمدها ابن سينا في كثير من كلامه وفي كثير من كتبه وإشاراته.

بخلاف طريقة ابن الوليد فإنها تميل إلى التجريد العقلي؛ والصحيح أن ابن سينا استعمل الطريقة هذه ولكنه يستعمل كلا الطريقتين، وهذا فرع عن تعدد النظر والمذهب عنده، كما هي حال أبي حامد الغزالي في هذا التعدد.

وإن كان الغزالي ليس من عداد هؤلاء، باعتباره من علماء النظر والتصوف وليس من علماء الفلسفة؛ أو من أهل الفلسفة المحضة، وإن كان تأثر بها كما هو مشهور وشائع، بحسب ما طالع كتب الفلاسفة ورد عليهم في كتابه التعدد، فإنه أصابه موافقة لبعض مقامات الفلسفة في أمر معرف.

وهذا ذكره عنه حتى أصحابه كابن العربي، فإنه ذكر عن أبي حامد ما كان عليه من الحال في أثر الفلسفة عليه، وكُتب أبي حامد على كل حال أصدق من هذا كله، تبين أنه قد أصابه أثر من كتب الفلاسفة.

وهذا قد يكون له سببٌ ليس هذا محل لذكره، المقصود أن أصل التقسيم بين طريقة الجمهور وبين الطريقة الثانية، هي في الأصل نزعة فلسفية، نزعة فلسفية في التقسيم وإن كان أبو إسحاق هنا لا شك أنه ليس على طريقة الفلاسفة أبدًا، ولا يصحح هذه الطريقة كمنهج علمي مضطرد، ولا يفضلها أيضًا.

ولا يصف طريقة الجمهور بالصفة التي تصفها بها الفلاسفة، إنما يذكر هذا التقسيم، لكن محل التنبيه هنا أن الطريقة التي وصفها بأنها طريقة الجمهور وذكر الطريقة الثانية هنا تنبيهان:

التنبيه الأول: أنه قال بل في الحكمة الشرعية ليس هناك إلا طريق واحد، وهي الطريقة التي ذُكرت في القرآن وفي سنة النبي - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - وقد أوتي جوامع الكلم، وأخبر الله عنه بأنه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم: ٣-٤].

هذه هي الطريقة العلمية لمعرفة الإسلام، تصديقًا ومعرفةً أو في العمل والتطبيق والتشريع، ليس هناك طريقةً أخرى مستقلة عن هذه الطريقة، ويكون ما فرع العلماء-رحمهم الله-والفقهاء والمحدثون والأصوليون، وأهل التفسير و غيرهم من أصحاب النظر والبحث في الشريعة.

ما فرعوه يكون فرعًا عن هذه الطريقة التي جاءت على أتم بيان، وأصدق نظامٍ في كلام الله سبحانه وتعالى، في كتابه في القرآن أو في كلام النبي-عليه الصلاة والسلام - الذي أوتي جوامع الكلم.

وليس صحيحًا أن هذه الطريقة غايتها أنها مناسبة للأمة الأمية، أي للجمهور، بل هي مناسبة للعقل مهما كانت درجة هذا العقل من العلم؛ أو من النظر أو غير ذلك، وأنت ترى في كتاب الله غاية البراهين العقلية المصححة لحكمة الأنبياء ونبوتهم.

أو المصححة والمعرفة لمقامات التوحيد ومقامات الايمان وغير ذلك، ولهذا سُمي ما مع الأنبياء سُمي آيات، كما هي التسمية الشرعية في القرآن، وإن

كان درج الاصطلاح على تسميتها بمعجزات الأنبياء، لكنها في القرآن تسمى بآيات الأنبياء، وسُميت براهين: ﴿ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ ﴾[القصص: ٣٢].

فالطريقة القرآنية النبوية هي في نفسها غاية التحقيق في العلم، هذا هو صفتها الأولى أنها هي غاية التحقيق في العلم؛ باعتبار العقل أو باعتبار الحقائق الشرعية الخبرية المحضة.

ولهذا سبق أن ذكرنا أن القرآن ليس مبنيًا على الخبر المحض فحسب بل فيه أخبار محضة وفيه ماذا؟! وفيه خطاب للعقلاء أجمعين، وهذا هو الذي خُوطب به من ليس مسلمًا في كتاب الله-سبحانه وتعالى -في مقامات من أحوال الآخرة أو أحوال الإيمان أو غير ذلك، بل حتى في مقام التشريع فإن الخطاب العقلي يكون وارد في القرآن بحسب ما يقتضيه السياق.

فإذًا الطريقة القرآنية النبوية هي طريقة للجمهور وغيرهم بل هي المناسبة حتى للعلماء، بل التحقيق أن العلماء أيًا كانوا وفي أي زمان كانوا لا يصلون إلى تمام الإدراك لكل ما تضمنه القرآن من الخصائص، والأحكام، والحكم.

وتمام الخطاب، والإشارات التي فيه، والتنبيهات التي فيه، فإن هذا الكتاب فيه من العلم والحكمة والبيان كما يقول الإمام ابن تيمية-رحمه الله-: **"لو جُمعت حكمة سائر النبيين إلى حكمة محمدٍ ﷺالتي أوتيها فيما نزل عليه من القرآن والسنة، قال: لاستحيا من يطلب المقابلة".**

وأنت تجد في كتاب الله أن الله يقول: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾[آل عمران: ٨١]، فقد أوتوا حكمةً وأوتوا كتابًا، وهذه الحكمة وهذا الكتاب لا يمكن أن يصل البشر مهما بلغ في الفلسفة والنظر والبحث والاطلاع والاختصاص.

مهما حاول الوصول فإنه لا يستطيع الوصول إلى الوحي الذي أوتيه الأنبياء؛ لأنه من رب العالمين سبحانه وتعالى، فتجد في كتاب الله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ * قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي *قَالُوا أَقْرَرْنَا* قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾[آل عمران: ٨١].

جاء عن ابن عباس وغيره من المفسرين أن هذا في حق النبي –صلى الله عليه وسلم– أن الله أخذ الميثاق على الأنبياء، في حق محمدٍ –صلى الله عليه وسلم– إن يصدقوه وأن يشهدوا بنبوته وأن يتبعوه إن أدركوه فأخذ الله عليهم هذا الميثاق.

ولهذا عيسى –عليه الصلاة والسلام– إذا نزل، فإنه يأتي على شريعة محمد ﷺ يكون تبعًا لشريعة محمدٍ –عليه الصلاة والسلام–، فالقصد أن حكمة الأنبياء بوجه عام وحكمة النبي الخاتم –عليه الصلاة والسلام–.

فحكمة الأنبياء جميعًا لا يمكن لبشر أن يصل إلى قدرها في العلم والحكمة، لأنها من عند الله سبحانه وتعالى، صحيح أن الفلاسفة تكلموا في

كثير من المقامات الإلهية وفي كثير من المقامات الطبيعية والرياضية وغيرها، وكلامهم في بعض الطبيعيات وفي باب الرياضيات، ونحوها من المقامات البشرية لا شك أنه خير من كلامهم في الأمور الإلهية.

فإن النظر في الأمور الإلهية التي تكلم بها السالفون من الفلاسفة، لم يصلوا فيها إلى تحقيق مناسبٍ صحيح، ولهذا من قلدهم من الفلاسفة المتأخرين لا تجد أنه ينتهي إلى تحقيق بين في هذا المقام.

فالمقصود أن طريقة الأنبياء أجمعين، والطريقة التي نزلت على نبينا-عليه الصلاة والسلام- في الحكمة النبوية العالية التي أوحيت أو أوحاه الله إلى نبيه، وقبل ذلك في كتاب الله المنزل على نبيه، هذه طريقةٌ علميةٌ برهانيةٌ تامةُ التحقيق.

كما قال الله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[المائدة: ٣]، وهذا الكمال ليس في التشريع فحسب بل حتى في باب، فإن التشريع الذي هو العمل فرع عن ماذا؟! عن العلم، كما قال البخاري باب: **"العلم قبل القول والعمل"**.

فالكمال الذي ذكره الله عن هذا الدين: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾، هو كمالٌ في العلم، كما هو كمال في العمل، فليس فقط الكمال في العمل والتطبيقات الفعلية بل هو كمالٌ في العلم وكمالٌ في العمل.

فالمقصود هنا أن طريقة القرآن، أو ما جاء في كتاب الله من العلم والحكمة، وفي سنة النبي -عليه الصلاة والسلام- هي الطريقة البرهانية العلمية التامة التي هي غاية التحقيق، وليس كقدرها وفضلها من جهة أنها تناسب العقول العامية أو الأمة الأمية، كما يعبر بعض النظار في هذا الباب، أو ما إلى ذلك من التعبيرات.

هي لا شك أن من خصائصها ومن صفاتها أنها تناسب حتى العوام، هذا صحيح، وهذا لأن الرسل -عليه الصلاة والسلام- يخاطبون الخلق أجمعين، وأكثر الناس كما تعرفون هم من السواد العامي، وليس من أهل العلم والنظر والحكمة والاختصاص الخاص.

فهذا موجود فيها كاختصاص، لكنه ليس هو الاختصاص الأول فيها، أو بعبارة أخرى ليس أنها من وجه آخر تكون ناقصة عن الطريقة التي تذكر مقابلة لها.

ولهذا فإن البراهين العلمية التي يذكرها النظار من أصحاب المدارس الكلامية أو حتى أصحاب المدارس الفلسفية، البراهين العالية التي يذكرونها مذكورة في القرآن، إذا صحت.

ما يذكرونه من البراهين الصحيحة في بعض مقامات المعرفة أو مقامات إثبات الربوبية ونحو ذلك، ما يصح عندهم من البراهين فإن المحكمة والمحققة منه تجد أنه يذكر في القرآن.

وإن كانت اللغة من حيث التصنيف اللفظي تكون مختلفةً، فيذكرون مثلًا دليل الترقيم وإن كان ليس المقصود التمثيل به كدليل مناسب، لكن أقصد العبارات التي تستخدم في هذه الأدلة كلفظ الترقيم أو التخصيص ثم يأتون إلى مقدمة الأعراب والجواهر وما إلى ذلك.

فالاختلاف في الأدلة الصحيحة، لأن هناك بعض الأدلة ليست صحيحة، حتى في مقام النظر وعلم الكلام أو الفلسفة ليست صحيحة، حتى النظار أنفسهم يتكلمون عن نقصها أو عن تأخر رتبتها أو ما إلى ذلك.

ولكن ما يوجد عندهم من أدلة محكمة، فإن معناه وجدوا في القرآن على أتم نظام، فالقرآن خطاب للعلماء كما أنه خطاب للعامة، بل هو خطاب لأئمة العلماء، ونزل على أئمة العلماء وهم أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، باعتبار هذه الأمة.

فإنهم أئمة العلماء فيها، وهم ورثة الأنبياء ورثة هذا النبي، كما أن أصحاب الأنبياء من قبلهم هم ورثة الأنبياء، وقبل ذلك أن القرآن خوطب به الرسول-عليه الصلاة والسلام-، وهو إمام للأنبياء وإمام للمرسلين -عليه الصلاة والسلام-.

فهذا الوهم ينبغي لطالب العلم أن يكون مدركًا له، وإن كنت أذكره على هذا الوجه من العموم، وليس لأن أبى إسحاق التزم به، ولكن هذا التقسيم من حيث هو ليس بفاضل ابتداءً هو موجود.

نعم موجود في كتب المتفلسف بالدرجة الأولى، وتأثر به بعض علماء الكلام والنظر، وأدخلوه في كلامهم، وقالوا: إن ثمة طريق للجمهور وهو خطاب القرآن، وثمة الطريق البرهاني أو الفلسفي، أو الذي عليه الحكماء أو ما إلى ذلك من التعبيرات التي ليس تحتها حقيقة منتظمة عند البحث والتحقيق.

صحيح أنه يوجد في هذه المقامات من علم النظر ونحوه توجد بعض الموافقات المناسبة في الأدلة كما أشرت سابقًا، فتكون هذه من الأدلة الصحيحة التي يدركها العقل، بحكم الفطرة وبحكم نظام العقل الصحيح فيكون عارفًا ببعض الأدلة التي يذكرونها.

ولكن أن الطريقة النظرية أو الفلسفية مختصة عن الطريقة القرآنية بامتياز علمي في نفسها، لكنها لم تذكر في القرآن والسنة لكونها صعبة الوصول، أو صعبة المرام باعتبار الجمهور والعامة هذا ليس صحيحًا.

القرآن خطاب للجمهور وخطاب للعامة، وليس للشريعة من حيث الأصل، كما تعرفون تقسيم للمكلفين بهذا التقسيم الذي يقصد، كطريقة في المخاطبة.

بل الله سبحانه وتعالى يخاطب العلماء، ويخاطب العوام بخطاب واحد، والقرآن كما قال ابن عباس في الأثر المروي عنه: وهو من حيث المعنى متحقق الصحة: أن تفسير القرآن على أربعة أوجه، تفسير تعرفه العرب من كلامها، فهذا حتى العوام يعرفونه.

فإن العوام إذا قُرأ عليهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[البقرة: ١٨٣]، يدركون أن الصوم مكتوب على المؤمنين كما كتب على المؤمنين السالفين من أتباع الأنبياء.

"**و تفسيرٌ لا يعرفه إلا العلماء**"، أو يعرفه الراسخون في العلم كما في الأثر عن ابن عباس، وهذا بعض المعاني العلمية التفصيلية التي قد نعبر عنها بالمصطلح الذي ترتب فيما بعد بفقه، الفقه التفصيلي لهذه النصوص يعرفه الراسخون في العلم.

"**وتفسيرٌ استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، وتفسيرٌ لا يعذر أحد بجهله**"، وهو يكون بالاعتبار دون المقام الأول في الإدراك، لا يعذر أحد بجهله، فعلى كل حال، هذا كان من الأمور المنتهية، لكن لما جاء كلام الفلاسفة واشتغل النظار بدفعه صارت مثل هذه المصطلحات تطرأ.

وإن كان الفلاسفة التزموا نتائج، لأنهم لم يقصروا الأمر على الخطاب بل قالوا حتى في الحقائق، يعني كما تعرفون في كلام ابن سينا مثلاً عن الحقائق المذكورة في اليوم الآخر والمعاد، يرى أنها من التخييل للجمهور.

خوطبوا بطريقة التخييل وليس بطريقة الحقائق في نفس الأمر، فهذا لاشك أنه من الانحراف العلمي الكبير الذي أصاب هؤلاء، لكن الطريقة التي يذكرها أبو إسحاق قطعًا ليس فيها هذا لم يرد هذا رحمه الله، وبل تعقب كثير من هذا الكلام.

لكن لم يحرر المقصود وإن كان هذا حينما فاته من حيث الذكر ليس معناها أنه فاته من حيث القناعة به أو الاتصال به أو الادراك له، لكن كان الأولى أنه يذكر أن طريقة تذكرها هو السنة هي الطريقة التامة في العلم والمناسبة للخطاب.

فهي تجمع الامتيازين، أنها هي التامة في العلم من حيث النظام العلمي هي أتم الطرق، لا توجد طريقة أفضل منها حتى في حق العلماء، وأظن هذه إذا رجعت إلى العقل يجب أن تكون له، لأن هذا هو القرآن وهو كلام النبي -عليه الصلاة والسلام-.

وقد خوطب به العلماء كما خوطب به غيرهم، ثم إن الواقع أيضًا الواقع يثبت ذلك، فإن الذين راموا الطرق الفلسفية والحكمية والنظرية، لم ينتهوا إلى نتيجة موحدة أصلًا، بل ما يذكره هؤلاء من دليل، تجد أن آخرين من أصحاب الصنعة والاشتغال بالفلسفة والعلم النظري يغلطونه فيه.

وتجد أن الفلاسفة أنفسهم بينهم حتى الإسلاميين منهم كابن سينا، مع ابن رشد ونحو ذلك، وتجد أن أبا الوليد يتعقب ابن سينا كثيرًا في كلامه وفي طريقته بل في أصل طريقته أحيانًا.

وتجد في المدارس الكلامية الأمر كذلك، فالعقل في الأصل ليس معارض للشرع حتى تفرض مثل هذه التقسيمات، بل العقل موجود في خطاب الشارع يعني الخطاب العقلي موجود في خطاب الشارع.

كما سبق أن ذكر هذا في أكثر من موضوع، وأنت إذا قرأت القرآن وجدت أن هذا كذلك في كثير من آي القرآن وأنها تضمنت خطاب عقليًا كم تضمنت خطابًا خبريًا محضًا، فعلى كل حال هذا ينبغي أن يتأمل فيه فالطريقة المذكورة في القرآن هي الأتم في العلم وهي الأتم في المناسبة.

(المتن)

وأما الثاني: وهو ما لا يليق بالجمهور فعدم مناسبته للجمهور، أخرجه عن اعتبار الشرع له لأن مسالكه صعبة المرام، وما جعل عليكم في الدين من حرج، كما إذا طلب معنى الملك.

فأحيل به على معنى أغمض منه وهو ماهية مجردة عن المادة أصلًا، الناطق المائت أو يقال: ما الكوكب فيجاب بأنه جسم بسيط كُريٌ مكانه الطبيعي.

(الشرح)

هذه الطريقة هي لا تناسب الجمهور، وهذا صحيح لا تناسب العوام هذا صحيح، لكن ليس الإشكال فيها أنها لا تناسب العوام، يعني كأنه في كلامه يشير أو كأنه يفهم من السياق أنها من حيث هي طريقة علمية صحيحة.

هذا الحقيقة يفهم من كلامه لكنه لم يلتزم بل في كلامه الآتي بعد ذلك، ما يدل على أنه يمنع هذه النتيجة العلمية، ما يدل على أنه يمنع هذه النتيجة أي أنها طريقة مصححة في العلم.

ولهذا هو فيما بعد يذكر ويقول: فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية إلى آخره، هل سبب المنع هو التعذر أم أن سبب المنع هو الإشكال العلمي في نفس الطريقة؟.

فهذا محل تأمل على كل حال؛ لكن المقصود أن الطريقة الثانية لم يعتبرها الشارع لعدم مناسبتها للجمهور من جهة، ولكونها خاصة فيما يذكره النظار والفلاسفة ليست محققة حتى من حيث النظم العلمي، هي ليست محققةً حتى من حيث النظم العلمي.

(المتن)

قال: مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير متحركٌ.

(الشرح)

نعم ثم قال بعد ذلك: **"فظهر أن الحدود"**.

(المتن)

قال: فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها؛ وهذا المعنى تقرر وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها، فتصور الإنسان على معرفتها رمى في عماية هذا كله في التصور.

(الشرح)

أما الحدود فإنه يشير بها إلى ما ظهر في المنطق من تحديد ماهيات الأشياء، وظهر مصطلح الحد وذكروا فيه الشرط الشائع، أو المشهور عند المناطقة بأنه من شرطه أن يكون جامعًا مانعًا.

وهنا يشير كما أشار غيره من أصحاب العلم والنظر، إلا أن الحدود من المطالبات التي يكثر فيها التعذر أو التعسر أحيانًا، وعلى كل حال فإن المشتغلين بهذا العلم وبهذه المادة عندهم ما يسمى بالحد وما يسمى بالرسم.

ويقصدون بالرسم، هو القصد إلى تمييز الماهيات، تمييز الماهية عن غيرها، ويرون أن هذا هو الذي محل الإمكان بخلاف الحد للماهية، من حيث هي وكونها، ويقولون: إن فيه هذا التعذر.

هذا طريق على كل حال، في تقديم الرسم وتفضيله وأنه هو الممكن، ومنهم من يتمسك بمبدأ الحد ولزومه، وأنه هو المعرف بالحقائق، لأنه هو أول التصور إلى آخره.

فهذا على كل حال موجود في علم المنطق، وترتيب النُظار له، كترتيب أبي حامد الغزالي وغيره لهذا العلم، أو ترتيب غيره فهذا موجود في هذه العلوم التي تكلم عليها النظار من المتفلسفة، أو من علماء الكلام.

الكلام في الحد والكلام في الرسم وأن الرسم أمكن من حيث التحقق من الحد بخلاف الحد، فإنه يدخل عليه كثير من التعذر إلى آخره، فهنا أبو إسحاق الشاطبي يقول: **"فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها؛ ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها"**.

سبق أن أشير إلى أن هذه العلوم التي تكلم عليها النظار، إما في خاصةً باب التراتيب العلمية وليس في باب النتائج، لأنه في النتائج فاعتقد أن النتائج ليست بحاجة إلى هذا العلم ابتداءً، لأنها معروفة من دلائل الشارع في كتاب الله أو سنة نبيه – عليه الصلاة والسلام–.

لكن من حيث التراتيب العلمية، أو ترتيب بعض المقدمات العلمية أو الوصول إلى بعض مقامات النظر والاجتهاد ونحو ذلك، يقع في هذا الباب شيء من الإفراط في قبولها وتعظيمها، أو شيء من التفريط في إسقاط مقام كل ما تكلم عنه أصحاب النظر والقياس.

حتى من علماء الأصول وما إلى ذلك، فتجد أن هذا الباب لابد فيه من ضبطٍ ولابد فيه من اعتدال، لأنه كل ما فيه في مقام أصول الدين، وهذا له حكم من حيث النتيجة، وتُكلم فيه في مقام ترتيب مسائل أصول الفقه وهذا الحكم يختلف عن الحكم السابق.

فعندك حقائق منتهية من حيث أن دلائل أصول الدين وأحكام أصول الدين أو نتائج هذه الدلائل موجودة في الكتاب والسنة هذا أمر من الأمور المفروغ منها، أو المقررة عند العلماء رحمهم الله.

ولكن فيما يتعلق بمادة هذا العلم من كل جهة وأثرها في ترتيب بعض الأدلة أو في تحصيل بعض الأوجه من القياس، أو الاجتهاد أو ما إلى ذلك، هل ليست مناسبة على كل تقدير حتى في أبواب أصول الفقه أو غيرها.

هذا يحتاج إلى نوع من التفصيل والترتيب، لأن قدرًا من هذا في باب المقدمات، هو من باب الاصطلاح والتنظيم، وليس من باب النتائج التي تكون مستقلةً عن حكم الشارع حتى في باب العمل.

(المتن)

قال: وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبةً من الضرورية حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول الله وقوته، فإذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة.

(الشرح)

وأما في التصديق فالذي يليق منه بالجمهور، ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية أو قريبة من الضرورية، بل هذا هو اللائق بالجمهور وبغيرهم، فإن المقدمات إذا كانت ضرورية كانت النتيجة ضرورية الثبوت.

فهذا هو المناسب حتى لغيره، ولهذا حتى أصحاب هذا التقسيم كما شرف إلى المتفلسف بهذا، هم يقصدون أنه طريقة الحكماء كما يسمونها هي التي تضمنت المقدمات الضرورية البرهانية.

وكلامه هنا أن التصديق الذي يليق بالجمهور المقدمات التي فيها ضرورية، وهذا المذكور في القرآن وهذا صحيح، كل المقدمات المذكورة في القرآن في باب الأدلة مقدمات ضرورية في هذه الأحكام الخبرية، هي مقدمات ضرورية.

لكن هذا هو اللائق بالجمهور وهو اللائق بغيرهم، لابد أن تكون ضرورية في نفسها، ما من حكم في كتاب الله حتى في باب التشريع إلا والمقدمة فيه في نفس الأمر ضرورية، وإن كانت باعتبار إدراك المجتهد والناظر في الدليل، قد لا تكون عند المجتهد ضرورية.

لا لكونها في نفس الأمر ليست كذلك؛ بل لكون نظر المجتهد ليس مكتملًا فلم يصل علمه إلى إدراك ضرورية هذه المقدمة، فظنها ظنية وهي في نفس الأمر ضرورية ليست كذلك أي ليست ظنية بل هي ضرورية قطعية.

(المتن)

قال: فإذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة، وهو الذي نبه القرآن على أمثاله، كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾[النحل: ١٧]،

وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[يس: ٧٩] إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾[الروم: ٤٠].

(الشرح)

نعم ولاشك أن هذا من المقدمات الضرورية في الدليل، وهي من حيث النتيجة تكون قطعية النتيجة، كما هو الحكم العام في القرآن، ولكن كما أشرنا سابقًا إلى أن بعض الناظرين والمجتهدين، قد يتأخر نظره عن إدراكه، ثم قال: وعلى هذا.

(المتن)

قال: وعلى هذا النحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للمؤالف والمخالف؛ ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين.

(الشرح)

هذا صحيح، علم أنهم يعني السلف الصالح من أهل العلم والفقه والاجتهاد؛ قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، هذا صحيح لكن.

(المتن)

لكن من غير ترتيب متكلف، ولا نظم مؤلف بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه.

(الشرح)

لكن من غير ترتيب متكلف هذا صحيح، ولا نظم مؤلف النظم المؤلف موجود، حتى في خطاب الشارع فيه نظم، بمعنى في ترتيب وائتلاف، الله سبحانه وتعالى يصف القرآن في مواضع: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتابًا متشابهًا﴾.

فالتأليف ليس في ذاته مذمومًا، التأليف ليس في ذاته مذمومًا ليس كحكم التكلف فإن التكلف يُنفي عن القرآن وعن طريقة القرآن، ولكنه أراد عن أبي إسحاق "**ولا نظم مؤلف**"، أي أنهم لم ينظموها على الطريقة التي يستعملها المتأخرون.

إن السلف الصالح كما يشير-رحمه الله-، لم ينظموا أحكام التكليف على الطريقة التي تكلم عليها المتأخرون، هذا صحيح لأنك إذا رجعت إلى الصحابة مثلًا أو إلى التابعين، أو إلى متقدم الأئمة لن تجد عندهم التراتيل حتى في أحكام التشريع من حيث الوصول إلى الحكم.

ولا يقولون إن هذا من دلالة منطوق وهذا دلالة مفهوم، وهذا من مفهوم اللقب وهذا من مفهوم الصفة، والمفهوم ينقسم إلى كذا من الأقسام، لا تجد أن هذه المصطلحات وهذا خاص وهذا عام.

هذا كتنظيم ليس مستعملاً عندهم، كتنظيمٍ لفظي لكن كحقيقة علمية موجودً أو ليس موجود؟! موجود، لأن هذا جزء في الأصل ترى، هذا جزء من مكتسب اللسان، ولهذا تجد أن الناظرين في علم أصول الفقه.

وهذا ذكرناه في أول مجلس، يقولون: علم أصول الفقه يركب من ركنين ماذا؟:

علم بلسان العرب.

وعلم بمقاصد الشريعة.

فيجعلون إذا ذكر الأصوليون دلالات الألفاظ وصيغ العام والخاص والمطلق والمقيد إلى آخره، يجعلون هذا كله من مقام اللسان في الأصل، يجعلون هذا كله من مقام اللسان.

فالحقيقة العلمية موجودة عند الصحابة والسلف الصالح، لكن الترتيب اللفظي صحيح أنه يستعمله المتأخرون.

(المتن)

بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه.

(الشرح)

لا هو ليس كذلك ليس كذلك، لا يبالون كيف وقع في ترتيبه، أصلًا طبيعة اللسان طبيعة اللغات، كل اللغات البشرية فيها ترتيب لأن اللغة يتحكم في تقديرها العقل البشري لماذا؟!.

لأن الإنسان إنما يتكلم إلا بما أراده عقله أليس كذلك، ولهذا إذا كان الإنسان فاقدًا لعقله تكلم بما لا يريد، كالنائم مثلًا الذي ربما هذى بكلامٍ ليس مريدًا له.

فالكلام من حيث هو لسان أو لغة للبشر، لابد أن يكون فيه قدر من التركيب والتنظيم مقصود في الكلام والإشارة في مقصودة؛ ولهذا حتى النحاة لما عرفوا المصطلح النحوي، تجد أن المصطلحات النحوية فيها إشارة إلى هذه الإرادات العقلية لما يقولون: هذا يعرب حال، أو الحال ما هو! مثلًا.

فتجد يقولون التمييز ما هو؟ هناك تناسب بين التمييز من حيث هو مصطلح نحوي وبين معناه الذي يقع في سياق الكلمات أو في سياق الجمل، ولهذا فالفعل أنهم ما سموا الفاعل مفعولًا والمفعول فاعلًا.

حينما يقولون: قام زيدٌ قالوا زيد أيش! فعل، هذا ليس مجرد اصطلاح عابث أو لا معنى له، لا لأنه بالفعل هو الذي فعل ماذا! القيام ولما قالوا:

ضرب زيدٌ عمروًا، فنقول: إن عمروًا يقع مفعول به، لأنه بالفعل هو الذي وقع عليه الضرب.

السائل:. . . ؟.

الشيخ: هذا مسألة أخرى على المنطق أثر في نظم النحو، لا هذا موضوع آخر، على كل حال المقصود أنهم لا يبالون، لا هم لا يبالون بمعنى لا يتكلفون هذا صحيح، لكن ذات اللغة وذات اللسان بطبيعتها تنظم الكلام، ذات اللغة وذات اللسان بطبيعتها تنظم الكلام.

فالسالفون من السلف الصالح ما كانوا محتاجين لهذا أصلًا؛ لأن اللسان عندهم قويمٌ لأن اللسان عندهم قويم في التعبير والنطق فإذا تكلموا بالكلام فإن المراد من هذا الكلام بين وفصيح، فما كانوا بحاجة إلى أن يعرفوا ما هو العام وما هو الخاص؟.

لكن لما دخلت العُجمة وبأسباب تاريخية معروفة، ليس كل هذه الأسباب سيئة بعضها أسباب يعني من حيث هي أسباب لها أثر عادي، يعني أكثر من كونها حسنة أو سيئة هي أسباب عادية.

يعني انتشار الفتوحات الإسلامية، واتساع أو كثرة الداخلين في الإسلام، اختلاف الأمم الداخلة في الإسلام باعتبار لسانها، حصلت الحاجة إلى التعريف بصيغ العام والخاص والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم إلى آخره، كترتيب علمي.

فترك السالفين له هو حقيقة ليس من باب الترك، بمعنى الترك الذي يتبادر للذهن أنهم رأوا هذا الشيء ولكنهم ماذا! أعرضوا عنه، لا هو ما قال السبب ما قال السبب أصلًا في زمنه، وإلا لو كان الترك مقصودًا لذاته لتضمن ترك المعنى أليس كذلك؟.

لكن المعنى ليس مقصودًا، إن المعنى موجود عندهم، المعنى عندهم موجود يعرفون العام والخاص ويقدمون المنطوق على المفهوم في فقههم يعني فقه الصحابة وما إلى ذلك.

لكن ما كانوا محتاجين له لأن لسانهم قويم، ليس أكثر من هذا اللسان عندهم قويم وهم فقهاء في مقاصد الشريعة فانتهى أصول الفقه، أليس أنا أقول الآن: إن علم أصول الفقه علم باللسان وعلم بمقاصد الشريعة.

فهم من حيث اللسان عرب مدركون للسان، ومن حيث مقاصد الشريعة هم فقهاء في القرآن والسنة فهم عارفون بمقاصد الشريعة، فما احتاجوا لنظم علم يسمونه علم ماذا! علم أصول الفقه.

لما تأخر الأول الذي هو لسان بلسان العرب في دخول العجمة، ولما تأخر الثاني بضعف الفقه، أليس كذلك قام السبب هنا لنظم علم أصول الفقه ليضبط ما يحتاج إلى ضبطه من علم اللسان والمقاصد.

ولهذا تجد أم بداية الإمام الشافعي بالكتابة في هذا العلم، تناسب هذا المعنى، تناسب هذا المعنى الذي أشير إليه.

(المتن)

قال: ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ سهل الملتمس.

(الشرح)

ولهذا إذا قيل: أي الطريقتين أفضل؟ الطريقة التي كان عليها السلف الصالح من الصحابة والمتقدمين! بعدم الدخول في هذه التراتيب التي بعضها فيه تكلف نعم بعضها فيه تكلف، وهذا صحيح.

قد يكون هذا التكلف مما ينهي عن مثل ما ذكره أبو إسحاق في بعض المقدمات على أنه يكون عارية على هذا العلم، دخوله فيه عاريةً، وقد يكون هذا التكلف جزء من الضعف البشري الذي لا يستطيع أن يصل إلى مثل هذا الجمع إلا بمثل هذه التكلفات.

إذا قيل أي الطريقتين أتم؟! هذا السؤال لا أظنه أنه من الأسئلة الواردة أصلًا، لأن لا أحد يجادل بأن الطريقة الأولى أتم، هذا ما فيه جدل هذا، يعني ليست قصية ينبغي أن يقال هذه الطريقة التي.

ويلام المتأخرون على طريقتهم لماذا! لأن قد يكونوا كالمتقدمين، وليس من باب أنهم اختاروا طريقة وتركوا الطريقة الأولى، الصحيح أن بعض المتأخرين غلى في الطريقة الثانية وفوت بعض الممكن من الطريقة الأولى؛.

لأن الطريقة الأولى أيضًا بالمقابل ليس صحيحًا أنها في كل مواردها انغلقت على المتأخرين، ولهذا مثلًا حينما نقول أن أصول الفقه بعلم اللسان والمقاصد وسبب التأليف.

علم أصول الفقه كعلم منتظم، هل هو فساد العلم باللسان! هناك كما تعرفون في بعض الكلمات التي يستعملها بعض الباحثين أو بعض طلبة العلم، أن اللسان فسد الإنسان.

وأنا أرى أنه لا ينبغي أن يعبر عن اللسان العربي، بأنه فسد في مرحلة من مراحل التاريخ، فاللسان لا يزال موجودًا كلسان يتكلم به لكن دخلته العجمة واللحن، لكن التعبير بالفساد إلا إذا كان المعبر لا يقصد، أو عفوًا لا يحكم الكلمات كما هي في اللغة والحكم العلمي.

اللغة لم تصل إلى حد الفساد، لأن هذه في الأصل اللغات لا تفسد اللغات تستمر من حيث البقاء؛ لكن يدخلها الضعف ويدخلها اللحن يدخلها العجمة المخالفة لها إلى آخره، وهذا الذي دخل على هذه اللغة صحيح، وأصبحوا لا يحتجون بكلام الشعراء وغيرهم من بعد كذا من التاريخ الهجري؛ كما هو معروف هذا أمر لا إشكال فيه.

والفصاحة ذهبت، ذهبت الفصاحة نعم لكن الفرق بين أن تقول: ذهبت الفصاحة وأن تقول: دخلت العجمة أو تقول: ضعف اللسان أو كثر اللحن، أو فشل لحن، هذه كلها تعبيرات ممكنة.

لكن أن نقول: فسد اللسان العربي، لا ما فسد اللسان العربي، هو لغة القرآن، والله سبحانه وتعالى كما تكفل بحفظ القرآن؛ فإن هذا اللسان لا بد أن يكون باقيًا حتى يفهم هذا الحرف وهذا القرآن.

والآن والناس في القرن الرابع عشر- في هجرة النبي -عليه الصلاة والسلام- والعجمة اليوم تجتاح المسلمين أكثر من وقت مضى، أو اللحن يفشوا أكثر من وقت مضى بحسب بأسباب كثيرة لا تخفى عليكم.

ومع ذلك الآن القرآن إذا قرأ فضلاً عن طلبة العلم وأهل العلم، جمهور ما في كتاب الله -سبحانه وتعالى- من المعنى العام؛ يدركه العوام من المسلمين الآن العارفين أو المتكلمين باللسان العربي.

يعني إذا سموا قول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة: ٢]، يدركون معنى الحمد، ومعنى الرحمن ومعنى الرحيم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[البقرة: ١٨٣]، يدركون معنى الإيمان، حسب ما تعلموه وعرفوه في الشريعة.

الكلمات في نفسها كلمات فيها ظهور، لكن التفاصيل لاشك أنها في هذه المرحلة من تاريخ الأمة الضعف فيها أكثر من وقت مضى، فالقصد أن اللسان لست أرى أنه من الحكمة يفاضل التعبير أن يقال: إن اللسان فسد.

التعبير بالفساد كلمة متينة في الذم أو في الحكم أيضًا، إنما يقال: كثر اللحن، فشل اللحن، دخلت العجمة، ذهبت الفصاحة، هذا كله صحيح، هذا ليس جديدً وإن كان اليوم ربما أكثر منه في أوقاتٍ مضت.

لكن التعبير لابد أن يكون معتدلًا، ولهذا حتى الآن في الفقه تجدون فقهاء في هذا العصر أو ما قبل هذا العصر ربما ليسوا عارفين وحافظين لكثير من التراتيب التي يذكرها المنظمون لعلم أصول الفقه.

صحيح أنهم قرئوا هذا العلم واطلعوا عليه؛ لكن لا تجد أنه يستصحب اللون الأصولي في كل مسائله، وإن كان هذا ليس حكمًا على سائرهم؛ لكن المقصود أن قدر من اللسان وقدر من العلم بالمقاصد موجودًا عند العلماء وموجود حتى عند العامة.

العامة الآن يدركون أن المقصود بالإسلام هو توحيد الله، الإيمان بنبوة النبي إلى آخره من المقامات الكلية العامة هذه مقاصد الإسلام، التعبير يجب أن يكون معتدلًا وليس متينًا في الحكم.

وعلى كل حال كان أصل السؤال أنه إذا قيل هل الطريقة الأولى طريقة السلف أو الطريقة الثانية؟ لا شك أن الطريقة الأولى أتم وهذا ليس محل بحث أصلًا، لكن السؤال الصحيح، هل الطريقة الأولى ممكنة للمتأخرين؟!.

يعني هل يمكن أن يستغنى عن طريقة التأليف والنظم التي استعملها من استعملها! الحقيقة باعتبار علوم الشريعة احتاجت إلى هذا التنظيم، أو عفوًا باعتبار المجتهدين من أهل النظر والعلم المتأخرين، احتاجوا إلى هذا التنظيم والتأليف.

سواء في علم أصول الفقه أو في علم مصطلح الحديث، وعلوم الحديث بوجه عام، فكان لابد من هذا النظم؛ ولكن الذي ينبغي القول فيه هو أنه لا يدخل التكلف في هذا الباب.

وإن كنت ترى في علوم الحديث مثلًا وعلوم أصول الفقه، واضح أن التكلف في باب أصول الفقه أكثر منه في باب علوم الحديث، هذا موجود أي صحيح، في علوم الحديث من النادر أن تجد بعض المباحث التي تقول: أن هذه تكلف في هذا العلم وما إلى ذلك.

لكن في باب أصول الفقه تجد بعض المباحث وبعض المسائل ما قد يشير الشاطبي هنا، وأشار غيره إلى ذلك لكن ليس معنى هذا أن كل علم أصول الفقه هو نوع من التكلف، ونوع من الطريقة المخالفة لطريقة السالفين.

لا هي كنظم لم توجد عندهم، مثل ما لم يكن عندهم علم النحو كعلم منظم للمصطلحات، لكنهم كانوا فصحاء ما احتاجوا إلى علم النحو لكونهم فصحاء.

فكذلك ما احتاجوا لنظم علم يسمى بعلم أصول الفقه هذا السبب، فهذا أيضًا لا يعني أن طالب العلم يستمسك بدرجة غالية من التقليد بالطريقة الثانية، ويظن أن الطريقة الأولى طريقة أصبحت من ماذا! ؟.

من عداد التاريخ السابق، هذا موجود أيضًا عن بعض من يغلو في الالتزام بالطريقة التي عليها المتأخرون، وكأن طريقة المتقدمين أصبحت ماذا! من التاريخ السالف الذي ليس. . .

هو ترى يعني إذا اعتبرت الحقائق تصنيف مسألة أن هذه طريقة، وهذه طريقة يحتاج إلى قدر من الضبط والتصور المناسب، حينما يقال: طريقة المتقدمين في باب الفقه ومعرفته الأحكام التفصيلية فهو طريقة المتأخرين.

بمعنى أنه عند التحقيق، تجد أن ثمة قدرٍ من الاتصال بين طريقة المتقدمين وبين طريقة المتأخرين، بمعنى آخر أن المحقق من المتأخرين هو الذي يكون عنده تأليف واتصال بين الطريقة الأولى وبين الطريقة الثانية.

ولهذا تجد الآن في المتأخرين كابن تيمية مثلًا، أو كمحمد ابن حزم في كثير من موارد كلامه أو كأبي عمر ابن عبد البر أو كابن رجب، أو غيرهم وهذا موجود في أصحاب المذاهب الأربعة بلا استثناء، يعني يوجد أعيان من المحققين وهم من المتأخرين، تجد أن بعض استدلالاتهم على المسائل من جنس استدلالات المتقدمين، أليس كذلك! ؟.

لا يتكلفون في ترتيب بعض التراتيب المتأخرة وتجد بعض من استدلالاتهم على الطريقة ماذا! يستعملون فيها اللغة التي اعتادها المتأخرون في التأليف، وربما كان الأمر لا يتجاوز أحيانًا الترتيب واللغة واللفظ.

فهنا كما أنه يقال لا ينبغي الاستهانة بعلم أصول الفقه، وأنه طارئٌ والسلف لم يشتغل به لا، هذا فيه تكلف كما سبق نعم في، يوجد في بعض كتب من كتب في هذا العلم بعض التكلف في بعض المسائل أو شبه هذا، هذا موجود بل دخل في مسائل من مسائل أصول الدين ورتب عليه لوازم، إلى آخره.

هذه أمور معروفة، ولكن بالمقابل لا ينبغي الغلو في الطريقة التي عليها المتأخرون، لأن الأصل في أوائل المقدمات العلمية لطالب العلم؛ أن يكون معنيًا بتحقيق الإتباع لكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

يعني العناية بفقه الدليل، وأن فقه الدليل ليس صحيحًا أنه مرحلة انتهت مع من؟ مع الطبقة الأولى من صدر هذه الأمة بل لا تزال الأمة إلى آخر أمرها وخاصةً أهل العلم فيها، مخاطبون بإتباع الدليل من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

وتكون الحكمة هنا والتحقيق أن يستعمل الفقيه والمجتهد المتأخر، هذه التراتيب العلمية سواء في كتب أصول الفقه أو في كتب الفقهاء أو المذاهب أو أصول المذاهب الأربعة والفرق بينها.

يستعمل ذلك كمنهج يوصله إلى تحقيق العلم بالدليل، هذا هو المنهج الصحيح، أنها تكون وسيلةً لتحقيق العلم بالدليل وليس أنها تقود إلى التعصب لقول عالم سابق عن الحق الذي في كلام النبي ﷺ، أو في ظاهر من كتاب الله سبحانه وتعالى.

فالاعتدال في الاعتبار تقديم الدليل هذا واجب، بل هذا كما تعرفون مخاطب به المسلم، بحيث هو مسلم قبل أن يكون عابد، فيجب عليه أن يتبع الكتاب والسنة بأن ينبذ التقليد بمعناه الذي نهى عنه الأئمة رحمهم الله الذي هو التعصب لغير النبي ﷺ.

هذا مخالفٌ للشرع كما هو مخالفٌ لكمال الإنسان البشري، ولفطرته ولعقله وتمامه.

(المتن)

قال: وأما إذا كان الطريق مرتبًا على قياسات مركبةٍ أو غير مركبة؛ إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل فليس هذا الطريق.

(الشرح)

لعله أراد بعض التوقف في العقل أي التردد في العقل، فهذا ليس الطريق بشرعه يكون مناسبًا، إذا كان هذا الطريق من حيث هو فيه بعض التوقف إذا الطريق فيه هو بعض التوقف فيكون ليس شرعيًا.

أما إذا كان التوقف يعود إلى ذات الناظر؛ فهذا أمر يعرض للناظر في الدليل الصحيح وغيره.

(المتن)

قال: ولا تجده في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف الصالح، فإن ذلك متلفةٌ للعقل ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم.

المقدمة السابعة: كل علمٍ شرعي فطلب الشارع له، إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول والدليل على ذلك أمور.

(الشرح)

هو من حيث القاعدة الشرعية في أن العلم المحمود هو العلم الذي يوجب عملًا هذا صحيح، ولكن التعبير بأن العلم الذي طلبه الشارع أو العلم الشرعي وسيلة إلى العمل، التعبير بكلمة وسيلة فيما أرى ليس ضروريًا؛.

لأن العلم الشرعي من حيث هو مقصود لذاته، والآخذ لعلم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من المستجيبين له الآخذ لهذا العلم من المستجيبين له لا بد أن يصيبه قدرٌ كبير من الانتفاع به، لابد أن يصيبه قدر كبير من الانتفاع به؛ لأنه يكون من حيث الوسيلة إلى التعبد لله.

العلم بذاته هو مقام من التعبد، العلم بمعنى العلم الذي يقع على قدر من الاستجابة والتصديق، ولهذا المسلم إذا قرأ علمًا من الحكمة التي بُعث بها النبي ﷺ، سواء في آيةً في كتاب الله أو حديثًا عن النبي ﷺ، أو ما تفرع عنه من كلام الفقهاء والعلماء في هذا الباب.

فإنه يكون في تعبدٍ لله سبحانه وتعالى، ما لم يقع هذا العلم على قصد آخر لغير وجه الله فهنا يكون العمل خرج عن أصله الشرعي، يكون العمل خرج عن أصله الشرعي، فالعلم وجهان:

علم القبول.

وعلم الإدراك.

علم الإدراك الذي هو المعرفة في القرآن يذكر باسم المعرفة، هذا لم يكن مفضلًا على علم القبول أبدًا، العلم الفاضل هو علم القبول الذي فضل الله سبحانه وتعالى به العلماء على غيرهم.

قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[الزمر: ٩]، فقوله النبي ﷺ من حيث وسيلة إلى التعبد، كأن العلم هنا منفكًا عن تحقيق التعبد، هل المقصود بالتعبد العمل؟! أم المقصود بالتعبد التعبد بمعناه الواسع؟!.

لأن التعبد هنا ممكن تكون هو الإيمان أليس كذلك! الإيمان كما تعرفون عند السلف قولًا وعملًا، والقول قول القلب كما هو قول اللسان والعمل عمل القلب وعمل الجوارح،.

فإذا كان كذلك فقول القلب الذي هو التصديق هذا يتحصل بالعلم، فالكلام هنا يحتاج إلى شيءٍ من الفقه، لا نقول: إن هذا السياق غلط ولكن نقول: إنه يحتاج إلى شيء من الفقه للمقصود بالتعبد والمقصود بكلمة الوسيلة.

العلم الشرعي إذا وقع من المستجيب، يعني من المسلم فهو فاضلٌ بذاته، فإن قيل: وإن لم يوجب تعبدًا قيل هو بذاته من طلب العلم فهو ماذا! يتعبد لله بهذا العلم؛ لأن قصد الإخلاص ليس فيه تكلف عند السلف رحمهم الله.

حتى الإمام احمد لما قال: **"العلم لا يعدله شيء لمن صحت نيته"**، قيل وكيف تصح النية يا أبا عبد الله؟ قال: **" أن ينوي رفع الجهل عن نفسه"**، هذا مستصحب في كل قارئٍ لشيء يريد أن يرفع الجهل عن نفسه، فيما هذا العلم الذي يقرأ فيه، أليس كذلك!.

يريد أن يزيل الجهل هذا نوع من الضرورة البشرية العادية في نفوس البشر؛ حتى الذي يقرأ في علم من العلوم ليس من باب العلوم الشرعية، مثلًا نقول: في علم الرياضيات نريد أن نذهب الجهل عندهم في الرياضيات، ليكون عارفًا بقواعد هذا العلم.

فكذلك في علم الشريعة، المسلم إذا قرأ في علم الشريعة فهو على مقام من الإخلاص، إلا إذا جاء الطارئ المنازع وهذا العالم ليس هو الأصل، بأن يتعلم ليقال عالم، هذا طارئٌ على الأصل وليس هو الأصل.

فالأصل أن المسلم إذا قرأ في العلم فإنه في تعبد ولهذا حين يقول المؤلف: **"هو وسيلةٌ إلى التعبد"**، نقول: الذي يقرأ العلم هنا ليكون وسيلة للتعبد هل هو مسلم أو ليس بمسلم؟!.

الخطاب هنا في حق المسلمين أليس كذلك! ، فإذًا هو تعبدٌ بذاته وأنتم تعرفون أن التوحيد الآن يكون التوحيد العلمي والتوحيد العملي، فالتعبد نفسه العلم أصل فيه، العلم أصل في التعبد وليس فرعًا أو تبعًا أو وسيلةً إلى التعبد بل هو منه.

لأن الوسيلة إلى الشيء غير داخل في ماهيته، الوسيلة إلى الشيء في مقتضى أصول الكلام غير داخلٍ في ماهية الشيء، والصحيح أنه جزء من الماهية، أحد ركني الماهية، أحد ركني الماهية تعبد العلم، نعبد العلم قبل القول، والعمل التوحيد علمي خبري طلبي إرادي، أو تقول: عملي.

حتى في الفعل بمثابة أن تقول: هي عمل، لا هي عمل وهي علم، ولهذا لا تقبل الصلاة إلا إذا. . . ، انقطاع في التسجيل.

(المتن)

أما بعد فيقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه وعلوم شيخنا آمين.

المقدمة الثامنة: العلم الذي هو العلم المعتبر شرعًا، أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق هو العلم الباعث على العمل الذي لا يخلي صاحبه جاريًا مع هواه كيفما كان.

بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعًا أو كرهًا ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب.

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين؛ وهذا أيها الأخوة هو المجلس الخامس من مجالس التعليق على مقدمات كتاب الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي رحمه الله.

وينعقد في الشهر السابع من سنة ثمان وعشرين وأربعمائة وألف، بمكة المكرمة، ويقول المصنف رحمه الله: المقدمة الثامنة العلم الذي هو العلم المعتبر شرعًا أعني الذي مدح الله ورسوله ﷺ، أهله على الإطلاق، هو العلم الباعث على العمل.

وكان سبق كما تذكرون في المقدمة السابعة أن المصنف قال: **" كل علم شرعي، فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى "**، ترى في كلام أبي إسحاق كثيرًا التأكيد على مسألة الأثر، أو أثر العلم في تحقيق العمل.

وهذه العناية التي عُني بها الشاطبي رحمه الله، تعد من مقامات التحقيق في طريقته وفي مقدماته، والمقدمة السابعة ذكر فيها أن الشارع إنما يمدح العلم ويطلب العلم إذا كان وسيلةً إلى العمل، وهذاسبق أن فيه بعض التفصيل.

لأنك لابد أن تقيد كلام العلماء رحمهم الله، بوجه من التحقيق المناسب لمقامهم، بهذه المناسبة أحب أُكد هذا المعنى على طلبة العلم، وهو أن ما ذكرناه في المجالس السابقة وما سيأتي هو في الجملة على مقدمات أبي إسحاق.

هو في الجملة من باب أما التقييد على كلام المصنف، أو من باب التتميم أو من باب السؤال، والاعتراض على كلام أهل العلم لست أرى أنه من المنهج المناسب، أعني الاعتراض المفتوح على إطلاقه.

صحيح أن القاعدة التي درج عليها السلف رحمهم الله، والفقهاء والأئمة هي من قواعد الترتيب العلمي التي لا نزاع فيها، من حيث الأصل ومن حيث دلالات النصوص، أن كلًا كما قال مالك رحمه الله: **"كلٌ يأخذ من قوله ويترك"**.

ولكن من حيث النظر في كلام العلماء، سواءً كان ذلك بكلام المتقدمين أو في كلام المتأخرين، هنا فرق بين النظر في النتائج المحققة بإجماع العلماء سواء كانت في المسائل العلمية، أو في المسائل العملية.

هذه لا يجوز لناظرٍ من طلبة العلم المؤاخذة أو المعارضة أو المخالفة في شيء منها، وهذا له موجبه من العلم والشرع والإيمان، ومن أقرب ما يكون التذكير بها، أنها من موارد الإجماع وإذا ثبت الإجماع في مسألة لم تصح مخالفته كما هو معروف.

وأما النظر في كلام المحققين من المتأخرين وأنت تعرف أن المتأخرين من العلم فيهم من غلب على طبعه في العلم التقليد، وقد لا يكون هذا التقليد بالضرورة من التقليد المذموم، لكن أقصد أنه لم يظهر له اختصاص غالب في ما كتبه من العلم.

وإنما عُني بتتبع طرق أصحابه من الفقهاء مثلًا ونحو ذلك والترتيب عليهم فلم يظهر له اختصاص، وظهر في المتأخرين وهذا موجود في المنتسبين للمذاهب الأربعة يعني موجود في أعيان من الفقهاء الحنيفة، أو من أعيان الشافعية والحنبلية والمالكية.

ظهر فيهم محققون وأبو إسحاق الشاطبي رحمه الله إذا ذكر المحققون من المتأخرين، هو من أخصهم واجلهم قدرًا وذلك باعتبار ما كتبه في مسائل الفقه أعني فقه المقاصد، وما كتبه في مسائل فقه باب الاعتصام، وفي غير ذلك مما أخذ عنه.

ولكن أخص ما وصل من التنبيهات العلمية، عنده في هذا الكتاب وهذا الكتاب، فعلى كل حال طالب العلم هنا والباحث في كلام العلماء ينبغي أن يعرف منهجًا معتدلًا ينافي الطريقة التي اعتادها بعض الناظرين في العلم وبعض طلبة العلم، من أنه إذا قلد عالمًا في منهجه أو في كتابه أو ما إلى ذلك، تجد أنه يطبق على سائر ما يكون.

أو بعكس ذلك إذا دخلت عليه مخالفته، لهذا العالم في كتابه هذه أو غيره، فتجد أنه يهون من شأن هذا الكتاب، ومن شأن هذا المؤلف ومن شأن هذا العالم لماذا؟ لمخالفات أو لأخطاء في نظره.

أو قد تكون محققة يعني هذه الأخطاء دخلت على هذا العالم وعلى هذا الفقيه، هذا المنهج ليس معتدلًا بمعنى، أن المحققين من المتأخرين خاصة وإنما نقول: للمتأخرين، لأن المتقدمين إن ضبطوا تحقيقهم بربط مسائل الإجماع في المسائل العلمية والعملية.

وهذا قدر كما سبق لا تجوز مخالفته، إذا ثبت الإجماع لا تجوز مخالفته، وهذا أمرٌ علميٌ معروف، المتأخرون منهم من غلب عليه التحقيق في عامة الأبواب، ومنهم من يكون محققًا في أبواب من العلم وليس كذلك في بعض الأبواب.

انظروا مثلًا إلى كلام أبي محمد بن حزم، فإن أبى محمد بن حزم رحمه الله فيما أرى يعد من كبار العلماء المحققين؛ وطالب العلم بعدما يستبصر. ويحكم القواعد العلمية لا ينبغي له أن يستغني عن كثير مما أشاد، أو أشار إليه ابن حزم من التنبيهات العلمية في المسائل.

فله تنبيهاتٌ سواء كان ذلك في كتابه المحلف في الفروع، أو في ما كتبه في سائل الأصول في كتاب الأحكام، أو في ما كتبه في العقائد والملل والنحل ودفع الشبهات عن مسائل الأصول، وما إلى ذلك في الفصل أو في غيرها.

فهو عالمٌ محقق وان كان يعلم أيضًا أن ابن محمد رحمه الله تكلم في بعض الأبواب من مسائل أصول الدين، أو في بعض الأبواب من مسائل الفقه، أو في مسائل أصول الفقه، وقد صنف في هذه الأبواب كما تعرفون كتب مشهورة شائعة.

فيما كتبه أو في أبواب مما قاله في هذه الكتب، أو في هذه المعاني من العلم كمعاني كلية، لا يؤخذ عليه عند عامة أهل العلم، ليس باعتبار انه شخص عارض الآن، وإنما تجد أن ما ذكره مخالف لكثير من العلماء.

ربما يصرح ابن حزم رحمه الله بأن قوله هذا، على خلا ما يعرفه الناس ويعرفه الفقهاء أحيانًا، ثم ينتصر لقوله ويغلق مسلك الفقهاء وعامة الفقهاء، أو عامة الناظرين في هذه المسألة.

فالنتيجة من هذا المثال، يعني التمثيل بذكر محمد ابن حزم أنه ليس من شرط العالم المحقق في المتأخرين أن يكون محققًا في جميع الأبواب، بحيث أن طالب العلم ينظر في كتبه نظر المقلد، والمتبع له في كل ما يقول، هذا هو الوهم.

الآن البعض يريد أن ينظر إلى كتاب مثلًا الموافقات على قدرٍ من التسليم، المطلق بكل إشارة ذكرها أبو إسحاق، وكل معنى وكل دلالة يريدها في كلامه، هذا المنهج من أصله ترى ليس منهج علميًا صحيحًا.

ينبغي لطالب العلم أن يعرف ما هو الكلام من كلام العلماء الذي يجب الاستمساك به ولا تجوز مخالفته، لا لكونه كلام من هذا العالم بعينه، لكون هذا المعنى من المعاني المستقرة عند أهل العلم، وإن كان بعض الأعيان أحسن النظم والترتيب والتعين لها والتقرير لها.

فذكر أبو إسحاق في كتاب الموافقات، أنا أقول هنا فيما أرى أن هذا الكتاب يعد من أخص وأجود المصنفات، في هذا المقام بخاصة أي في مقام فقه

المقاصد، لاشك أن كتاب الموافقات يعد نظريةً علميةً متينة، بينٌ أن صاحبها ومؤلفها العلامة والمحقق أبو إسحاق، قد كد ذهنه وجهده ومحاولته واجتهاده في ترتيبها ونظمها.

لكن مقتضى التحقيق العلمي ما هو؟ التتميم لهذا العلم الذي كتبه، ولهذه المقدمة ولهذه النظرية التي لا نقول انه اخترعها، ولكنه نظمها ولخصها من كلام كثير وأنت تجد أن بعض المحققين لهذا الكتاب استقرأوا استقراءً بعض المصادر التي اعتمد عليها.

مع أنه يجزم أن كثيرًا مما فيها هو من باب الاستقراء العام المحصل بقراءات عامة؛ أكثر من كونه منقولًا من كتب معينة، فهنا نقول: إن ثمة أعيان في المتأخرين وهم كثير فيما أرى، يحققون في كلمات وأبواب، بل تجد أن الكتاب الواحد من كتبهم فيه مواد غاية في التحقيق، ولربما فيه مواد غاية في الغلط، لكونها خالفت أصلًا محكمًا أو خالفت إجماعًا أو خالفت نصًا صريحًا.

وليس بالضرورة هنا أن الواحد أو العارض من طلبة العلم، هو الذي يحكم على أن هذا غلط لا، إذا أردت أن تحكم على كلام لمثل هؤلاء الذين غلط ومحض، فتحتاج إلى مقدمات أطول تحتاج إلى أن تتأكد أنك إنما حكمت بين هذا غلطٌ محض؛ لكونه مخالف لمستقر بين في كلام العلماء الآخرين، أو في النصوص أو نحو ذلك.

وأما إذا كان غلطًا في نظرك فحسب، فلا تصف هذا بالغلط المحض وإنما يحق لك أن تخرج عن هذا الاجتهاد المعين؛ لكن لا تصف قول القائل بماذا! بالتغليط المحض وتقطع بمخالفته، وتقطع بتغليطه فيه لأنك لا تقطع في كلام المجتهد.

إلا إذا كان مخالفًا لما انضبط من العلم عند السابقين من العلماء، وإذا نظرت الآن مثلًا في كتاب إحياء علوم الدين كمثال، وأنا أرى أن أبا حامد الغزالي يعد من هؤلاء هو عالمٌ كبير ومن النساك كما تعرفون.

وكتب في كثير من الموارد وكتب في الفقه، وكتب في أصول الفقه كتابًا يعد من أمهات ما كتب في أصول الفقه، وهو كتاب **"المستصفى"**، وكتب في مسائل أصول الدين، وكتب في التصوف والسلوك وكتب في علوم كثيرة كما هو معروف.

ورد على الفلاسفة وكتب في مقاصدهم، فأبو حامد الغزالي يغلو في قول باعتبار إلى درجة التقليد والغلو في شأن في سائر ما كتب وفي سائر ما قاله، وتجد أن آخرين ربما أسقطوا مقامهم في أكثر ما كتبه في عامة ما كتبه، مع أنه يعد من المحققين في أبواب.

ولكن عنده مقامات خالفت في بعض موادها؛ إما إجماعًا أو حديث صريح أو ربما احتج بحديث ظنه من الأحاديث الثابتة وهو حديث لا يصح، وربنا كان موضوعًا.

وهو أعني أبا حامد كان يذكر عن نفسه، أن مُزجي إذا ضعف الحديث ولكنه كلام هو كلام في أصول الفقه لا هو كلام في الفقه من أمكن الكلام، لهذا ابن تيمية من اعتداله لما تكلم عن كتاب **"إحياء علوم الدين"** لأبي حامد الغزالي.

قال: **"وأما الإحياء فغالبه جيد"**، هكذا عبارته عن ابن تيميه رحمه الله، فقال: **"فغالبه جيد لكن فيه ثلاث مواد فاسدة، فيه مادةٌ من التراهات الصوفية وفيه مادة من الأحاديث الموضوعة وفيه مادة فلسفية"**.

هذا مثال أيضًا، كذلك في كتب أصول الفقه، في بعض كتب أصول الفقه تجد مثل هذه التطبيقات، وعليه فينبغي أن ينظر للمتأخرين نظرة تحقيق، ليكون طالب العلم عنده ميزانٌ معتدل في الضبط، أما طريقة أن الإنسان يأخذ الكتاب بتشريف المطلق لكل كلام مؤلفه ومقاماته ونظرياه واجتهاداته وإشاراته؛ أو بالعكس يكون معارضًا لمادة هذا الكتاب من أولها إلى آخرها، ويهول من شأن مقامه.

هذا المنهج وذاك المنهج في ما أرى من المناهج المفارقة للحكمة؛ وحتى للعدل الذي شرعه الله سبحانه وتعالى، وأمر به وهذا ما يجعلنا نؤكد كثيرًا أن طال العلم ينبغي له أن يحكم، أو يأخذ في أوائل طلب العلم محكمات العلم.

حتى يكون عنده قدرة على الميزان المناسب، وعليه في هذا الكتاب الذي بين يدينا وهو كتاب أبي إسحاق، مؤلفه كما سبق وأشير أن هذا يعد من أعيان المحققين في العلم من المتأخرين.

وكتابه هذا في الموافقات يعد من أجود ما كتب في هذا الباب، وقد بان فيه الشرف الفقه الذي اتصف به أبو إسحاق رحمه الله، في ضبطه ونظمه لهذه النظرية في الباب المقاصد.

ولكن يبقى أن هذا الكتاب حتى تستكمل الفائدة العلمية، من خلال قراءة هذا الكتاب بحاجة كما أشرت سابقًا من أهل العلم، ومن الناظرين فيه على قدر من العدل في الأخلاق وفي التعبير، يحتاج إلى التقييد إذا ناسب المقام، يحتاج إلى التتميم للمعاني، يحتاج إلى ذكر السؤال على المعنى.

وهذا هو الذي يعني قصد في هذه المجالس، أن ما يذكر فيما سبق وما سيأتي و لو قدر الله سبحانه وتعالى، وإذا إن شاء الله تعالى أن يستكمل الكتاب فيما بعد في مجالس أخرى، أو في شيء من هذا القبيل، فهذا هو المنهج المقصود.

إرادة التقييد على الكلام أو إرادة التتميم للمعنى الذي ذكره أو إرادة سؤال على الكلام، يعني هو لما يقول أن كل مسألة دخلت في مسائل أصول الفقه، ولا يقع تحتها عمل وما إلى ذلك فدخولها فيه عارية.

هذا كمعنى عام صحيح، لكن لما يمثل رحمه الله لذلك في مسألة الإباحة، هذا التمثيل فيه نظر، وهنا يكون الفحص العلمي المناسب، لما يقول رحمه الله مثلًا:

"إن الدليل السمعي لا يكون قطعيًا، إلا إذا انتفى المعارض إلا إذا علم براءته من المعارض"، ثم يقول: **"والعلم ببراءته من المعارض نادرٌ أو متعذر"** لأنه يحتاج إلى العلم ببراءته من الاشتراك والمجاز وكذا وكذا إلى آخره.

يقول: وهذا هو المشهور في علم الكلام، فهذا لا يناسب مقام التأصيل، وهنا النظر العلمي الصحيح أنك تقف عند هذا المعنى، هل تلتزم بهذا المعنى هل هذا المعنى صحيح، لأن هذا ما هو كلام في جزئية من جزئيات العلم، لأن كما أشرت سابقًا في أفراد المسائل، أو إنا صح التعبير في جزئيات المسائل لا ينبغي التدقيق على كلام العلماء بل إذا رأيته راجحًا فخذ به؛ وإذا رأيته مرجوحًا فلا تبالغ في دفعه.

لأن هذه أفراد الاجتهاد المحدودة التأثير، وهذه لا تناهي لها، لكن إذا رجعت إلى التأصيل إلى الأمور هل الدليل السمعي لا يكون قطعيًا إلا إذا علم براءته من المعارض العقلي.

والعلم ببراءته من المعارض العقلي نادرٌ ومتعذر، لأنه يحتاج البراءة من الاشتراك والمجاز وكذا، هل هذا الكلام صحيح! متى انضبط هذا المعنى علميًا عند المسلمين؟ هل توارد كما يقول أبو إسحاق رحمه الله أن المشهور عند علماء الكلام؟.

طيب وإذا كان مشهور عند علماء الكلام، هنا الآن يأتي أن الإنسان يبحث عن التحقيق، هل ما اشتهر عند علماء الكلام كما عبر أبو إسحاق، هل هذا صحيح؟.

بل قبل هذا ادخل في وسط دائرة علماء الكلام ما موقفهم من مسألة الدليل السمعي؟ ما الدليل السمعي الذي اشترطوا عليه هذه الشرط! هل هو في باب التشريط والعمل أو هو في مقامات العلميات! !.

يعني هذه مباحث تحتاج إلى قدر من النفس، وتحتاج إلى قدر من التحقيق والانضباط، أما أن طالب العلم يفترض أنه إذا أوتي إلى كتاب ليشرح وليقرر عليه إما أن يصدق الكتاب أجمع، وإما أن يهون أو يرد الكتاب أجمع، هذا ما يكون هذا.

ما يصدق الكتاب أجمع إلا إذا كان هذا قرآن، أو كلام محفوظًا عن النبي ﷺ فهو الذي يصدق، أما كلام العلماء فيجب التأدب مع مقامهم، وكما أشرت سابقًا أن طالب العلم إذا لم يفهم هذا فاته الاستفادة من كثير من كلام المحققين.

أو عفوًا فاته الاستفادة من كثير من الكلام المحقق، عند كثير من العلماء الذين أصابوا في أبواب ونقصوا في أبواب لأسباب علمية وتاريخية معروفة، فاته التحقيق في بعض الأبواب، قد يكون ليس محدثًا مثلًا.

فإذا استدل أتى بأحاديث من الضعيف، ومن المتروك وربما من الموضوع، وهذه أحيانًا أربك بعض العلماء الذين لم يشتغلوا بعلم الرواية، ولكن لهم كلام في أبواب أخرى، أو قد يكون له أثر باعتبار اشتغاله بعلم، النظر فغلب عليه علم النظر وعلم الكلام؛ حتى فارق كثير من كلام السلف الأول، ثم تجد انه يرجع عن هذا الرجوع المجمل.

كما حصل من أبي حامد مثلًا، أو من أبي المعالي الجويني لما ابتدع في الرسالة النظامية الطريقة التي كان عليها السلف في ترك التأويل؛ وما إلى ذلك فهذه كتب وهذا تاريخ يدخله ترى هذه المادة.

وهكذا ينبغي أن ينظر إلى أعيان العلماء، ولاسيما بعد القرون الأولى بمثل هذه النظرة المحققة المعتدلة، أما غلبة التقليد وغلبة التعصب فلا شك أن هذا من الأسباب التي أدت إلى التأخر العلمي عند المسلمين في القرون الأخيرة.

لما بالغوا في التعصب لبعض الكتب، أو لبعض الأشخاص هذا ليس مناهج شرعية من حيث الأصل، لأن من الهدي العام عند المسلمين باعتبار أصولهم أنهم ما يتعصبون إلا للرسول ﷺ.

ولهذا لما ذكر ابن تيمية رحمه الله تعالى، لما ذكر شيخ الإسلام أن من صفات أهل السنة والجماعة قال أن من صفاتهم: **" أنهم ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله-عليه الصلاة والسلام- "**.

فإذًا فرق بين الاعتراض بين التأويل بين الاطراح للكلام المؤلف؛ فهنا كما يعبر بأن التعبير المعاصر بين نقد كلام المؤلف، وبين القراءة الصحيحة للكتب، يعني يكون كتاب ينبغي أن يقرأ قراءة صحيحة، أما إنك تدير القراءة إما بين إما تعصب مطلق لهذا الكتاب، و إما تأويل مطلق لهذا الكتاب، فهذا مفارق للتحقيق.

خذ مثلًا إذا قرأت لابن الوليد ابن رشد، فرقًا تقرأ لابن الوليد بن رشد في مثل كتابه مناهج الأدلة الذي بناه على معنى فلسفي، قلد فيه فلسفة أرسطو في نظره إلى الشريعة وما إلى ذلك.

يعني كلام الوليد ابن رشد طريقة القرآن، وأن طريقة للجمهور وأن الطريقة التي عليها الحكماء هي الفاضلة، باعتبار ذاتها وإن كان ليست طريقة مناسبةً في الخطاب، هذه التقارير التي وثنائه على الحكماء في كتابه هذا.

وبين أن تقرأ لأبي الوليد ابن رشد، في كتابه بداية المجتهد وهو يتكلم عن مسائل فروع الفقه لا شك أن ما يذكره هنا لا ينبغي أن يعدى إلى ما يذكره هنا،

وكذلك حتى إذا قرأت في كتابه هذا يعني كتاب **"بداية المجتهد ونهاية المقتصد"**، فيه أوجه من التحقيق.

من أخص الأوجه عنده من التحقيق أنه يرتب لطالب العلم السبب العلمي في الخلاف، وأنت ترى أنه يعد من أميز الكتب الفقهية التي تعين هذا بالتسمية، فيذكر الخلاف بين المذاهب الأربعة أو الثلاثة في الغالب.

لأنه قل ما يذكر الإمام أحمد، ثم بعد ذلك يقول: وسبب اختلافهم كذا، هو كتنظيم وكترتيب، ترتيب سبب الخلاف صحيح لكن سؤال داخل هذا الثناء: هل السبب الذي يذكره أبو الوليد في كتابه بداية المجتهد، أنه هو سبب الخلاف في المسألة؟! هل بالفعل انه هو الموجب للخلاف! أم هو سبب في الخلاف؟.

بعضهم يأخذ على أن هذا هو الموجب للخلاف، وبعضهم يفهم أنه سبب في الخلاف، أن يصل إلى درجة الابتداء وقد يكون فيه الأسباب الثانية أو الثالثة أو ما إلى ذلك، والصحيح أنه لا شك أنه سببٌ في الخلاف.

إنما أبو الوليد-رحمه الله- استقرء في كتابه هذا ما كتبه ابن عبد البر في التنوير بشكل أخص، وجامع عليه الأسباب الفقهية التي أدارها عمر ابن عبد البر في كتابه هذا، ورتب على هذا على أن هذه هي أسباب الخلاف عند الفقهاء في هذه المسائل.

فعلى كل حال ينبغي لطالب العلم، أن تكون موازينه بينة في القراءة لكتب العلماء، قد يكون الرجل ليس محققًا في باب ولكنه محققٌ في الباب الآخر، وهذا أمر معروف، يأتي بعضهم ويكون قد غلب على كتبه التحقيق.

وهذا موجود في أعيان أيضًا من العلماء، لكن المهم أن طالب العلم يعرف وجه الموافقة ووجه المخالفة، وإذا خالف يكون معتدلًا في مخالفته، وعليه فما يذكر في هذه المجالس من التقييد، أو التتميم لبعض المعاني التي يذكرها المؤلف.

أو السؤال على بعض كلام المؤلف، ولا ينقص قدر هذا الكتاب أبدًا، ولا ينقص مقام التحقيق في مؤلفه أو في كتاب نفسه، لكنه نوعٌ من الضبط العلمي لقراءة هذا العلم الذي يعد علمٍ متينٍ، كما يشير المؤلف في مقدمة كتابه إلى قدر هذا العلم وهو العلم في باب المقاصد.

فينبغي لطالب العلم أن يبنيه على فهم مناسب صحيح، على كل حال هذا كان ربما كلامًا معترضًا للجملة التي قال فيها: **"العلم الذي هو العلم المعتبر شرعً"**، أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق: **"هو العلم الباعث على العمل"**.

وهذا صحيح أن العلم الممدوح في الشريعة بمعنى الذي أمر فيه الشريعة هو الباعث على العمل وسبق في المقدمة السابعة أنه قال: **"هو وسيلة إلى التعبد به لله سبحانه وتعالى"**.

ولكن يبقى ما معنى أنه باعث على العمل، وما معنى أن العمل هنا، هذا يكون من الكلمات التي يدخلها بعض الإجمال والاشتراك فتفسر.بما كان مناسبًا لها ثم قال: **"ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم في طلبه"**، نعم.

(المتن)

قال: ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم في طلبه، وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الطالبون له ولما يحصلوا على كماله بعد، وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد، فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به فبمقتضى الحمل التكليفي، والحث الترغيبي والترهيبي.

وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف، فلا يكتفي العلم هٰهنا بالحمل دون أمر آخر خارج مقوله، من زجرٍ أو قصاصٍ أو حدٍ أو تعزيرٍ، أو ما جرى هذا المجرى ولا يحتاج هٰهنا إلى إقامة برهان على ذلك إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقة النقيض بوجهٍ.

(الشرح)

على كل حال الكلام في رتب الناظرين في العلم كثير من المصنفين في هذا تكلموا عنها، هناك كلام لأبي عمر ابن عبد البر، وهناك كلام لشيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله، وهناك كلام لغيرهم.

وبعضهم ربما رتب هذا كما هي طريقة أبي حامد الغزالي ربما رتب هذا على تنوع النظر إلى المذهب أصلًا، في أخذ العلم، فتجد أن أبا حامد يذكر أن المذهب ثلاثة:

مذهب التقليد للعوام.

ومذهب الجدل في دفع الصائلين عن الإسلام، كما هي عبارة أبي حامد.

أو مذهب اليقين الذي هو بين العبد وبين ربه.

وهكذا يفسر أبو حامد السبب في اختلاف مادة كتبه وطريقته وأنها جاءت على نحو هذا السبب، وهذه الطريقة في الأساس الذي بدأ يفصلها هم قوم من المتفلسفة، الذين يميلون إلى طريقة الإشراق كابن سينا وأمثاله.

فعلى كل حال المراتب الثلاثة التي يذكرها المؤلف: **"المرتبة الأولى الطالبون له ولما يحصل على كماله بعد"**، وكأنه يشير إلى المقلدة الذين يأخذون الفروع والنتائج التي يقررها أصحاب مذهب معين؛ دون أن يتتبعوا الدليل في هذا.

فيرى أن هؤلاء من أهل العلم في الجملة؛ ولكنهم على رتبة التقليد فيه وهم الآخذون بنتائج قوم من أصحابهم، أو بنتائج مذهب من المذاهب دون الأخذ بأوجه هذا المذهب من حيث الدليل.

أو بموجب هذه النتائج من حيث الدليل، فهذه أدنى الرتب في كلامه وهي لا شك موجودة على مدار التاريخ.

(المتن)

قال: والمرتبة الثانية الواقفون منه على براهينه، ارتفاعًا عن حضيض التقليد المجرد.

(الشرح)

إذا هذه هي المرتبة الثانية، المرتبة الأولى الطالبون له على وجه من التقليد، وهذه كما سبق هي موجودة في التاريخ، موجودة على مدار التاريخ منذ أن تأسس الفصل بين المجتهد وبين المقلد.

وإلا أنت إذا نظرت في زمن الصحابة رضي الله وتعالى عنهم، لا تجد هذا الانفصال أصلًا وتجد أن الواحد من الصحابة يجتهد في مثال، وربما رجع إلى غيره في مسائل، وربما كان الاجتهاد هنا مركبًا من أكثر من نظر وهلم جرا.

لكن فيما بعد أصبح هناك انفصال بين رتبة التقليد؛ وبين رتبة الاجتهاد وصار يقال: هذا مجتهد وهذا مقلد، مع أنه هناك شك كثير متردد كثير في إيجاد ضابطًا مضطردٍ من كل وجه في تمييز، أو في فصل جهة التقليد عن جهة الاجتهاد فصلًا تطبيقيًا.

يكون فيها المجتهد مجتهدًا في سائر حاله، أو يكون مقلدًا في سائر حاله، لأن الواقع أنه حتى المجتهد بحكم كونه بشرًا تعرض له مقامات يحتاج إلى تقليد غيره من أهل العلم سواءً ممن عاصره أو ممن سبقه في تتبع كلام لعله يجد مخرج لهذه المسألة.

قد يقول قائل: هذا إذا خرج كلام المسألة النازلة على كلام قوم من السابقين هذا اجتهاد؟ نقول: هنا محل الاعتبار أن الاجتهاد يركب من وجهٍ من التقليد، إذا ما فسر التقليد بأنه الأخذ بكلام السابقين.

أو الاعتبار بكلام السابقين، هو صحيح أن هذا ليس تقليدًا محضًا؛ لكنه لا يستغنى عنه ولهذا إذا كنت المجتهد المطلق، كما هي. . . هل معنى المجتهد المطلق أنه لا ينظر في كلام العلماء؟ في تراتيبهم الفقهية أو في أصول الفقه وفي غيرها ليس كذلك.

فربما حتى المجتهد المطلق في قرنٍ من القرون، بنى حكمه على حديث واعتمد في تصحيح الحديث على عالمٍ متقدم من أهل الحديث، أليس في تصحيح للحديث قلد هذا العالم؟.

إذًا لا ينبغي لطالب العلم أن يفتعل فواصل علمية، دون أن يكون مدركًا بضبطها من حيث الماهية، صحيح أن ثمة اجتهادًا وثمة تقليدًا، هذا لا إشكال فيه، لكن هو السؤال أين محل الاجتهاد! وأين محل التقليد؟!.

هذا سؤال، السؤال الثاني: هل التقليد والاجتهاد العلاقة بينهما علاقة تضاد؟! كما هو الذي يتبادر أحيانًا أنه إذا وجد الاجتهاد في المسألة، إذا دخل التقليد في المسألة بوجه كان هذا معارضًا للاجتهاد؟.

أم أن المسألة قد يكون فيها تقليدٌ من وجه، واجتهاد من وجه آخر، الذي أراه أن أكثر المسائل الناظرون فيها عندهم وجهٌ من التقليد المشروع؛ وهو من

باب الاقتداء والأخذ بكلام السلف الأول من أهل الحديث، وأهل الفقه وعندهم اجتهاد.

أما أن المسألة تكون بريئة من التقليد بمعنى الاعتبار بكلام العلماء السابقين فهذا ليس كذلك، يعني خذ مثلًا الإمام أحمد تقول أنه من المجتهدين! نعم، هو لا شك أنه من أئمة الاجتهاد ومع ذلك تجد أن كثيرًا من فتواهم.

وحتى هذا يكون موجود في مسائل مالك وفي كلام الشافعي، وحتى نستطيع أن نقول هذا موجود في كلام كل المتقدمين من العلماء الذين هم يعدون في أوائل طبقات المجتهدين.

ومعنى أنك تجد أن أحمد رحمه الله، أو مالكًا في جواباتهم ربما بنى جوابه في المسألة على كلام، أو فقهاء أهل المدينة كما هي طريقة مالك، لما قال: **"أدركنا فقهائنا يقولون ذلك"**، حينما يقول مالك: **"أدركنا فقهائنا يقولون ذلك"**هذا تقليد؟.

قد يقول قائل: هذا لا ليس تقليد، ممكن تكون هذا ليس تقليد لكن هذا إذا رجعت إلى الاصطلاح قد يقول قائل: لا التقليد المذموم نحن نقول: هذا الإمام مالك ليس مذمومًا، لأنه تحتاج إلى دليل في ذم التقليد في سائر أوجهه.

قد يقول قائل: **"أليس الفاضل ألا نسمي تقليدًا؟ "**، نقول نعم، لا نسمي تقليد نسميه إتباعًا، نسميه اقتداءً، هذه التسميات أشرف لا شك، لأن كلمة التقليد إذا ذكرت في الغالب، فإنها تذكر في محل الإسقاط.

لكن يبقى ما هو الجدل الآن على الألفاظ هل يسمى أو لا يسمى، كما ذكرت سابقًا، أنه كل ما كانت الكلمة أشرف وأفصح في المعنى، أشرف من حيث الشرف وأفصح من حيث اللغة فهي أنسب في التعبير.

هذا المنهج معروف لكن حينما يذكر مالك هذا أو الإمام أحمد يسأل مثلًا في الحيض في جمع الحائض، أو عفوًا في قضاء الحائض من صلاة الظهر، إذا طهرت في وقت العصر. ما دليله ما وجهه يا أبا عبد الله؟! الحائض يا أبا عبد الله إذا طهرت في وقت العصر تصلي الظهر! قال نعم.

وعفوًا في قضاء الحائض لصلاة الظهر إذا طهرت في وقت العصر. ما دليل ما وجهه يا أبا عبد الله، الحائض يا أبا عبد الله إذا طهرت في وقت العصر. تصلي الظهر؟ قال: نعم إذًا ما وجهه يا عبد الله ماذا قال؟.

قال: هل روى ابن عباس هل الني كذا أو روي عن النبي كذا فتقول أنه اجتهد في الدليل النص، لا قال: عامة التابعين على هذا القول للحسن، لما يقول الإمام أحمد هذا ويأخذ بكلام جمهور وعامة التابعين ويجعله هو الوجه لما قيل له ما وجهه، هذا يسمى تقليدًا ولا ما يسمى تقليدًا؟.

أنا أقول: هذا اقتداء هذه التسمية المناسبة هذا اقتفاء، هذا حسن إتباع هذا حسن توقير، لكن يبقى المهم حتى لو ما سمى تقليدًا، ما هو المعنى الذي لماذا نقول ها كلام؟ لأن البعض العام الاعتبار بكلام السابقين من العلماء؛ يعني صار مصطلح التقليد وباعد عنه مباعدة غير رشيدة وغير حميدة.

فينبغي لطالب العلم كما سبق التأكيد على ذلك أن يفقه التقليد المذموم شرعًا، التقليد المذموم شرعًا وكلمة التقليد في نصوص الكتاب والسنة ما في نص على مدحها بالتصريح، ولا على ذمها بالتصريح.

هي اصطلاح عرض، السابقون من الأئمة كمالك وأحمد بن حنبل نهوا عن التقليد، وقال: لا تقلدني ولا تقلد مالكًا وخذ من حيث أخذوا، هذا منهجًا صحيح ويجب أن تنبه، أو أن يعتبر طلبة العلم خاصة، والمسلمون بعامة أن يعتروا منهج الدليل.

لأنه هو المنهج الذي تعبده الله به، والتعظيم لكلام الله وكلام رسوله -عليه الصلاة والسلام-، ولهذا بعض العلماء الذين حملوا تجديدًا في هذا الباب في هذا الوقت من حيث العناية بالدليل هذا يعد من المقامات، أو من المقامات التي تحمد لهم ويذكرون فيها بمقام من الإجلال والإكبار.

كسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز -رحمه الله-، أو الشيخ العلامة ناصر الدين الألباني -رحمه الله- العناية بمقام الدليل؛ لكن هذه العناية يجب أن تكون عناية منضبطةً معتدلة بالمقام، لأن كما سبق أن الله يقول في كتابة: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [القصص: ٥٠].

حينما تنظر في كلام المستجيبين من الفقهاء والفقهاء، لا أحد يقول: أن فقهاء المسلمين من المذاهب قيل لهم أنهم أصحاب أهواء هذا ليس كذلك، فالذي يقصد هنا أن يكون طالب العلم على اقتداءٍ بالدليل العام؛.

ولكن على اعتدال في توقير العلماء وفي توقير كلامهم، ومذاهبهم التي كد الفقهاء -رحمهم الله- في رسم المذهب الشافعية أو الحنفية أو المالكية، لكن ما ندعو أحد إلى التعصب، إنما التعصب لا يكون إلا للحق الذي لا يأتيه الباطل وهو الكتاب والسنة.

لكن تعرف أنت أن الدليل من الكتاب أو من السنة ليس الإشكال في هذا، الإشكال في الدلالة وفقه الدلالة، وإلا لو كان الأمر لا يعود إلى ذلك لما اختلف الفقهاء والمجتهدون، بل لما اختلف الصحابة-رضي الله تعالى عنهم-.

فإذًا مسألة التقليد ينبغي أن تؤخذ النظر فيها باعتدال، ومسألة الاجتهاد ولا يصل إلى مقام الاجتهاد إلا لمن وصل عنده قدرٌ من الإمكان، وأنت ترى حتى الأصوليون أو حتى الأصوليين لما تكلموا عن الاجتهاد، ذكروا له شروطًا بالغة الإغلاق في قوتها وشدتها.

من حيث من يصل إلى رتبة الاجتهاد من حيث العلم بالحديث، وحديث الحلال والحرام، وعلمه بلسان العرب وعلمه بكذا وعلمه بكذا، شروط بالغة القوة وبالغة الشدة، من حيث التحصيل لها فهذا المنهج ينبغي لطالب العلم أن يكون محكمًا وأن يكون معتدلًا في اعتباره وفي نظره نعم.

المرتبة الثانية قال: هم الواقفون منه على براهينه؛ يعني الذي لا يأخذ بالتقليد المحض، وإنما ينظر في دليل الحكم سوى كان هذا النظر في دليل الحكم من داخل مذهب معين من مذاهب الفقهاء، أو تتبعه في كلام غيره من الفقهاء.

فإن العلم بالدليل لاشك أنه أشرف من العلم بالحكم دون العلم بدليله، والأصل في طالب العلم أنه يعرف الحكم بأيش؟ بدليله هذا هو الأصل في طالب العلم أن يعرف الحكم ويعرف الدليل عليه.

وقد يقول قائل: أن تتبع الأدلة يطول، يقول في الغالب أن المسائل وخاصة مسائل الفروع أصول أدلة كل مسألة ترى تبتدئ بدليل، أو دليلين ويكون ما بعدها من الدلائل التي تذكر هي من باب الاستئناس.

يعني مثلًا إذا نظرت في كلام بعض الباحثين اليوم الذين يأخذون بالجملة كل أوجه الاستدلال على هذه المسألة، عند مذهب معين كالشافعية أو الحنبلية أو الحنفية، فيقولون: استدل الحنفية بأدلة ثم تجد أن الباحث أو الناظر جمع بضع عشر دليلًا لهذا المذهب على هذا الحكم الفقهي.

ترى هو في الحقيقة عن الدليل المؤثر في الحكم عندهم دليلٌ واحد، أو دليلان فيبقى ما بعدها هي من باب أيش؟ الاستئناس التي يذكر، بمعنى لو لم يوجد الدليل الأول والثاني لم يتوجه القول من أصله.

ولهذا أنت تعرف أن في الشريعة كقواعد الحكم يولّد من الدليل الواحد أو لا يولّد منه؟ يولّد من الدليل الواحد فإذًا المهم أن طالب العلم يعرف أصول الأدلة، وأما تتبع الأوجه والتعليلات فهذه تكون بحسب المقامات المناسبة لها في البحوث أو نحو ذلك. نعم.

(المتن)

والثالثة: الذين صار لهم العلم وصفًا من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول، أو تقاربها ولا ينظر إلى طريق حصولها؛.

(الشرح)

أي نعم المرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفًا من الأوصاف الثابتة، ليس قصد المصنف هنا أنه صار وصفًا لهم بمعنى أنهم سموا علماء، فإن هذا ليس هو المؤثر والناس قد يزيدون أو ينقصون في تسمية أو وصف الآخرين.

وإنما مقصوده -رحمه الله- أن العلم صار وصفًا لهم، بمعنى أنه صار مطبوعًا على حسن الفقه وعلى حسن الفهم في العلم، وهذا أمرٌ يكون للبشر وللناس حتى في أمور صناعتهم.

فتجد أن البعض يأخذ علمًا من العلوم على نوع من الأخذ بنتائجه العامة، والآخر يأخذ بعض البراهين عليها ولكنه في رتبة التقليد، حتى في البراهين فإنما يحكي الدليل الذي عينه صاحب الاختصاص في هذا العلم؛ لكن تجد أن البعض يكون كأنه قد طُبع على حسن الضبط لهذا العلم ومداركه ومعانيه.

في علم الشريعة وهو أجل العلوم هذا مقامٌ يأتي، وفيما أرى أن المقام الأول أو الرتبة الأولى في كلام أبي إسحاق والرتبة الثانية اكتساب، هي فيها توفيق من الله باعتبار الأمور العامة للعباد أنه بإذن الله وبأمره وبتوفيقه.

لكن الرتبة الثالثة باب السداد فيها والاختصاص الإلهي؛ يكون متميزًا عن أو يحصل لا يتحصل بمحض الاكتساب، بمعنى أنه في الأول ممكن بعض الناس يحفظ الفروع حفظًا ويكاد ذهنه إلى فهو اكتسب هذا.

وفي الرتبة الثانية يتحفظ الأدلة إلى آخره حتى يحفظ الدليل والحكم من علم معين؛ لكن الفقه في العلم فقه كما يكون يعبر أبو إسحاق في بعض كلامٌ له فقه نفس الشارع، كما يعبر الجويني أحيانًا أن يكون في صفات. . . قال: ومن صفاته عندي أن يكون فقيه النفس.

طيب من هو الذي فقيه النفس؟ هذا الاكتساب يحرك فقه النفس الكامل لكن بعض الناس خلقه الله أحمق، يعني خُلق على هذه الصفة، عقله فيه شطط، عقله فيه ضيق، كما أن بعض الناس أتاه الله ملكة الحفظ والآخر أتاه الله خلاف أو دون ذلك.

فهكذا من خلق ممن خلق الله كما أن بعض الناس الشجاعة طبع فيه، يعني إذا نظرت مثلًا في حمزة بن عبد الله بن عبد المطلب -رضي الله تعالى عنه- هكذا طبع على الشجاعة حتى في جاهليته-رضي الله تعالى عنه- عنده ملكة الشجاعة.

ما يكون لها اكتساب أو رياضة معينة وتطبيق معين، لو أن شخصًا بعُمر أو في زمانه قلده أو في العصر. الحدثي لا هو ليس كذلك، مثل إذا تكلمت عن الشعراء: الأشج لما جاء إلى النبي قال: **"إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ الْحِلْمُ وَالْأَنَاةُ "**.

فإذًا الناس كما تعرفون متفاوتون في طباعهم وفي الكوامن عندهم؛ فبعض الناس أتاه الله عقلًا فقيهًا، أتاه الله نفسًا فاضلة، نفسه معتدلة، نفسًا مائلة إلى حسن النظر، هذا موجود ولهذا الاكتساب هنا يكمل هذا المعنى.

لكن ولعل من أسباب ظهور كثير من العلم في التاريخ، هو أنهم أتوا على هذا المقام، يعني أنهم ما اكتسبوه من كثير من العلم وتعبوا في جمعه واستقراءه وإلى آخره.

إلا أنهم مسددون للصفات التي خلقهم الله عليها مع توفيق الله لهم، ولهذا تجد أن الرسول -عليه الصلاة والسلام- كان يوصي علي بأنه يقول: **«يا علي قل اللّٰهم أهدني وسددني»**، في السداد تجد أن بعض العلماء -رحمهم الله- فيه سداد غير اعتيادي من حيث الجوابات التي يقولها، والكلمات التي يقولها إلى آخره.

ولهذا نجد أن بعضهم ربما مثلًا كلام لبعض العلماء، ككلام لكبار الصحابة أو نحو ذلك بأن عليه مسحة أو أثر النبوة، أو ما إلى ذلك بحكم قربهم من النصوص، حُسن فقهم في النصوص.

انظر إلى النبي نفسه لما قال: **«مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»** لما قال: **«مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنْ الْهُدَى وَالْعِلْمِ»**، كما في حديث أبي موسى **«كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا فَكَانَ مِنْهَا»**، فذكر أن الأرض أصناف.

فإذًا الصفة أو الرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفًا، هم هكذا ثبتهم الله -سبحانه وتعالى- وخلق فيهم هذه الصفات، والله أعلم حيث يجعل هذا الميراث من ميراث الأنبياء في نفوس الصالحين، وفي نفوس أهل العلم المقيمين له على حق مقام.

وفي حديث يروى كما تعرفونه وإن كان في ثبوته كثيرٌ من النظر: **«يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله»**، فمن معاني العالم الراسخ والعالم الرباني أن تكون نفسه فقيهة، وأن يكون مطبوعًا وجبله الله بالعبارة الشرعية، لأنهم يقولون أن الطبع كما يذكرون بعض أهل اللغة أن الطبع يكون في الأمور السيئة وفي الصفات السيئة.

وهذا الذي يأتي ذكره في القرآن: ﴿طَبَعَ اللهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[النحل: ١٠٨]، والجبل يكون في الخير، فعلى كل حال نقول قد جبلوا على كثير من هذا الفقه الشريف الذي هو فقه النفس، نعم.

(المتن)

قال: المقدمة التاسعة.

(الشرح)

ومن تتميم هذا الكلام أن ابن تيمية -رحمه الله- له كلام في المحل الذي هو نفس العالم وحقل العالم وفي الدليل الذي هو من عند الله -سبحانه وتعالى- كتابًا وسُنة.

فيقول شيخ الإسلام -رحمه الله- أن الصلة بينهما مبنية على مثال، يقول: أن الكتاب والسُنة من حيث هي أدلة الشارع وأدلة الشريعة، يقول هي بمثابة النور ويقول ومحل القابل الذي هو عقل ونفس العالم أو الفقيه أو المشاهد أو الناظر بوجه عام.

يقول: هي بمثابة البصر يقول فمن كان عنده بصرًا حديد من حيث الإدراك، وكان النور حوله تام الإشراق أو تام الوجود يقول فيكون إدراكه ونظره للأشياء أتم من غيره بحسب قوة الإبصار، وبحسب مادة النور.

يقول لأن الله سبحانه وتعالى ثـا ما أتاه نبيه، وما أنزل على نبي ثم نورًا: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ﴾[الأعراف: ١٥٧]، ﴿وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[الشورى: ٥٢].

فهذا صريح في القرآن أنه سُمي أنه نزل على النبي بهذه التسمية، فيقول: هو كالنور هو على مثل النور بهذا الاعتبار، وعقل الإنسان ونفسه بمثابة أيش؟ البصر، يقول: فبعضهم فيه ضعف من جهة العقل ومن جهة انضباط النفس.

فيقول: كالأعشى الذي أمامه نورٌ كثير، فمهما أخذ من العلم لا تجد أنه يخرج إلى مقام الاجتهاد ومقام السداد في العلم؛ لأن المادة الكونية في حقه فيها أيش؟ فيها ضعف المادة الكونية في حقه فيها ضعف.

هكذا خُلق أو هكذا خلقه الله، يقول: مثل الأعشى مهما كان النور حوله مضيئًا هل ينتفع به كانتفاع حديد البصر؟ الجواب: ليس كذلك، وبالمقابل يقول ربما كان بعض الناس أوتي نفسًا وعقلًا، ولكن معرفته بدلائل الشريعة وتتبعها قليل.

فهو كحديد البصر الذي عنده ماذا؟ نورٌ ليس بالكثير فقوة بصره تفيده هنا لاشك لكن يبقى أنه ينقصه مادة كثيرة من النور قد فاتته وعلى هذا انتظم، وعلى هذا انتظم في الترتيب، نعم نحن نذكر هذا لأمرين:

الأمر الأول أن طالب العلم مدرك هذا الأمر من حيث أنه ينبغي له أن ينظر إلى نفسه، ويتأمل فيها تأملًا عادلًا لا يجعل الآخرين هم الذين يحكمون عليه بأنه فقيهٌ أو عاقل أو ليس كذلك.

يتأمل في نفسه وهو أدرى بنفسه من غيره، فيزن القول الذي يقوله بحسب ما أتاه الله لأن الله يقول: ﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾[الأنعام: ١٦٥] هذا سبب.

السبب الثاني يقال: وذلك ليعلم طالب العلم أو ليعلم الناظر في العلم عمومًا أن سوى كان في إعداد الطالب أو حتى في إعداد العلماء، ينبغي أن هذا المعنى لا يفارق حتى الكبار ممن أصبحوا من الاجتهاد والعلم إلى آخره.

وأن العلم ليس اكتسابًا محضًا بل مقام التوفيق فيه والتسديد فيه من الله - سبحانه وتعالى- أصل، وفعل العبد هو من باب: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[العنكبوت: ٦٩]، فالعبد ينبغي له وعند طالب العلم خاصة ينبغي له أن يكثر من سؤال الله التثبيت والتوفيق، فيما يقوله وفيما يأخذه من العلم وفيما يقوله من الحكم؛.

لأن الله -سبحانه وتعالى- هو المسدد للعباد: **«وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»**، وأن يدعو بما كان النبي يدعو به لابن عباس: **«اللَّهم فقهه في الدين»**، فيسأل ربه أن يرزقه الفقه في الدين؛ لأن الاكتساب في العلم ليس مجزيًا، الاكتساب وحده لا يكفي.

لأن الإنسان إذا وكل أمر نفسه وقوله في العلم إلى الاكتساب فإنه يفوته كثيرًا من التحقيق وهذا معروف في التاريخ، انظروا في تاريخ المسلمين كله إلى الذين امتازوا بقوة الاجتهاد وقوة العلم؛ حتى صار لهم أثرًا بين في تحصيل مسائل العلم وترتيبه وغير ذلك.

اقرءوا في سير تجد أنهم كانوا قومًا، ماذا؟ من أئمة الصالحين، اقرأ مثلًا في ترجمة الشافعي أو في ترجمة مالك وأحمد وأبي حنيفة والأوزاعي، وأئمة الحديث وأئمة الفقه وما إلى ذلك.

تجد أنهم كانوا صالحين، قانتين، مقبلين إلى ربهم، إنهم كانوا يسارعون في الخيرات، الأنبياء وهم أنبياء الله يصفو بذلك: ﴿ إنهم كانوا مسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبًا ورهبًا ﴾، فالإقبال على الله سبحانه وتعالى والصدق مع الله هو من أخص الموجبات لتحصيل العلم وتحقيقه، نعم.

(المتن)

قال: المقدمة التاسعة، من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه، فهذه ثلاثة أقسام.

(الشرح)

نعم وهذه المقدمة من حيث الجملة فيها الأولى وأن ما ذكره، أو قرأه قارئنا الكريم هي من التراتيب العلمية الفاضلة التي ينبغي لطالب العلم أن يعرفها،

أن من العلم كما هي عبارة أبي إسحاق ما هو صلبٌ، أو من صلب العلم ومنه ما هو من مُلح العلم ومنه ما ليس من هذا ولا هذا.

وكنتيجة لهذا الكلام ينبغي لطالب العلم، أن يقصد ابتداءً إلى تحصيل ما هو من صُلب العلم، قبل أن يشتغل بما هو من مُلح العلم فضلًا عما بعد ذلك، وكإشارة أخرى بعبارة أخرى ينبغي لطالب العلم أن يبدأ بمحكمات العلم في كل باب.

وأن يغلب عليه في طلبه للعلم الاشتغال بالمحكمات؛ لأنه إذا غلب عليه الاشتغال بمتشابه العلم أو بما قد لا يسمى متشابهًا، ولكنه ليس من أصول العلم وصلب مُلحه كما هو التعبير عنه، فإن هذا لا يخرجها لمن ولا ينتهي إلى علم مهما انشغل بالعلم.

وأنتم تعرفون في استقراء الإنسان لحياة الناس، وحياة أصحابه الذين يقارنونه في طلب العلم وجالسهم وحاضرهم، في حضارات المجالس العلمية في حضور المجالس العلمية، تجد أن رجالًا قد اشتغلوا كثيرًا بالمجالس وما إلى ذلك.

ولكنهم غلب عليهم التتبع لآحاد من المسائل، أو ما هي من مُلح العلم أو ما هو من متشابه العلم أو مشترك العلم الذي يحتاج إلى تحصيل من حيث تمييز الألفاظ قبل كل شيء، لكنهم لم يشتغلوا بأصول العلم ومحكماته وصلبه، وهذا معناه ينبغي لطلبة العلم أن يعنوا به، وأن يعوضوا من يأخذ عنهم العلم عليه.

خذ مثلًا إذا تكلمت أحيانًا عن الأصول في العلم هذه، وسبق بعض المجالس التي خصصت لهذا، وذكرت فيها بعض القواعد في منهج طالب العلم، ما ينبغي لطالب العلم أنه يقبل يكون من الأساسي أنه يحفظ القرآن، هذا من أساس العلم عندهم.

إذًا هو لو يشتغل بالمجالس العلمية ويقرأ في كتب الفقهاء، وسيأتيه يوم يقول هذا حلال وهذا حرام يحفظ القرآن هذا مقام ضروري في العلم، فمن حيث كتب السُنة أقل ما يكون أنه يستقرأ الكتب الستة استقراءًا، يعني حتى لو ما حفظ يستقرأ هذه الكتب.

يطلع على الأدلة، يطلع على كلام الشارع -عليه الصلاة والسلام- في أخص الكتب روايةً، وصلت في روايتنا في الرواية إلينا وهي الكتب الستة المعروفة، وينبغي أن يزيد عن ذلك، يقرأ في الكتب التي لخصها الحُفاظ المتأخرون في أحاديث الأحكام.

كبلوغ المرام أو كغيره كملتقى الأخبار مثلًا، أو غيره من الكتب التي جمعت أحاديث في أدلة الأحكام، يقرأ مثلًا في بعض الأمهات من كتب الفقه، من كتب التفسير، من كتب أصول الفقه، إلى آخره وقبل ذلك في كتب أصول الدين والعقائد.

أن يقبل طالب العلم على القراءة وأما أنه يكثر في وقته، أو يغلب على وقته الجدل والأخذ والعطاء في مسائل هي من مُلح العلم ربما، أو من متشابه العلم فإن هذا هو الذي يفوت على طالب العلم التحقيق والاستفادة من العلم نعم.

(المتن)

قال: القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين، وذلك ما كان قطعيا أو راجعًا إلى أصل قطعي، والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه، ولهذا كانت محفوظة في أصولها وفروعها.

(الشرح)

والتعبير عن الشريعة أو عن الأمة المحمدية، قليل ترى في كلام العلماء ويكون هذا الذكر من ما قد يحتاجه طالب علم أحيانًا أنه عُبر عن، لأن أحيانًا البعض ينفي هذا التعبير مطلقًا، ويقول: أنه ليس بمناسب أو لم يوجد من السابقين من عبر، بل وجد هذا التعبير ولكنه قليل، نعم.

(المتن)

كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر: ٩]؛ لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات.

(الشرح)

سبق الإشارة إلى جملة من المقصود في معنى الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وعند ذكرهم الضروريات يريدون بها الكليات الخمس، نعم.

(المتن)

وما هو مكملٌ لها، ومتممٌ لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها؛ فلا إشكال في أنها علم أصيل راسخ الأساس ثابت الأركان.

هذا وإن كانت وضعيةً لا عقلية، فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم.

(الشرح)

هذا في بيان وجه كونها قطعيةً ومستفادة من القطعي، يقول أن صلب العلم هو ما كان قطعي أو مستفاد من القطعي ومحصل من جهته نعم.

(المتن)

قال: إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة، ثابتة غير زائلة، ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقليات.

وأيضًا؛ فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي لا عقلي؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما.

فإذًا لهذا القسم خواص ثلاث: بهن يمتاز عن غيره:

إحداها: العموم والاطراد، فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق.

(الشرح)

مبيّن أن ما سماع صلب العلم والقطعي والمستفاد منه فيه ثلاث خواص، أو أنه يمتاز بثلاث جهات لا تقع في غيره هو من مَلح العلم أو دونه، أراد بلك إنها مطردة عامة فيقول: أن هذه القطعيات والمحصل من القطعي يمتاز في الجهة الأولى بأنه مطردٌ عام أي لا يدخله التأخر.

فإن الاطراد يعني أنه يتسلسل معك في المعنى وفي سائر موارده، الثانية: الجهة الثانية ذكر إنها ثابتة لا تزول؛ لأنها ليست محصلة بالاجتهاد الذي يدخله التغيير ويدخله الصواب والخطأ بل هو قطعي ولهذا هي قواعد أو معاني تكون من محل الإجماع أو مما هي في حكم ذلك.

الثالث، قال إنها حاكمة الثالث من الصفات الثانية قال: الثبوت من غير زوال، ثم قال: الثالث أو الثالثة كون العلم حاكمًا لا محكومًا عليه، ولا الذي هو صُلب فهو الحاكم يعني أنها هي التي يعلم بها الأحكام الأخرى، وهي المفسرة لغيرها من مقام العلم، نعم.

(المتن)

قال: والقسم الثاني – وهو المعدود في مُلح العلم لا في صلبه –: ما لم يكن قطعيًا، ولا راجعًا إلى أصل قطعي، بل إلى ظني، أو كان راجعا إلى قطعي إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص أو أكثر من خاصة واحدة ؛ فهو مخيل.

(الشرح)

هو الحقيقة المهم حينما تقول: أن هذا من صلب العلم، أو من مُلحه هو كتقسيم كما ذكر سابقًا، هو تنبيه حسن للناظر في العلم أن العلم، منه ما هو أصل ومنه ما دون ذلك وتقول: منه ما هو صلبٌ ومُلحٌ، وما ليس من هذا ولا من هذا.

هذا كله من الإشارات التي أشار إليها المحققون كأبي إسحاق وغيره، لكن يبقى أن ما يُعبر عنه بأنه راجعٌ إلى القطعي، ما معنى الرجوع إلى القطعية؟ هل المقصود التولّد من القطعيات فيكون هذا من ضمن المذكور في صلب العلم؟.

أو أن التولّد من القطعيات إلى درجة الظنيات يكون هذا من باب مُلح العلم؟ هذا لا ينبغي لطالب العلم أن يفصل فيه بناءًا على ظواهر الألفاظ التي يذكرها المؤلف حينما يقول: أن الظنيات تكون هي من مُلح العلم لا في صُلبه. إذا ما أريد إنها ليست من صلبه بمعنى إنها دون القطعي فهذا صحيح، لكن إنها من مُلح العلم بمعنى إنها ليست أصلًا في العلم، فأنت تعرف أن الظني من حيث هو نتيجة اجتهادية هذا أصل في العلم يعني لابد من العلم به، وإلا هو في حكم الشارع في نفس الأمر ليس ظني.

هو ظني في حكم من؟ في حكم المجتهدين، يعني خذ مثلًا جمهور الفروع الفقهية الحكم فيها يكون من باب؟ الظني يعبر وهكذا يعبر الأصوليون هذا ترى كتعبير أصولي يحتاج إلى تقييد؛ لكنهم يقولون: أن ومنهم الشاطبي يقولون أن الفروع جمهورها ماذا؟ ظني.

طيب إذا قيل: أن جمهورها ظني هذه الفروع من مُلح العلم ما النتيجة بعد ذلك؟ هل الاشتغال بها رتب متأخرة؟ هل الذي تفوته هذه المُلح لو أثر في أحكام من العلم؟ هذا ليس كذلك، فإذًا لابد من حسن تفسير لكلام المؤلف حتى يفقه على وجهه.

لأن الإشكال هو في أو في تحريض ما معنى الرجوع إلى القطعي؟ لأنه يقول أن صلب العلم هو القطعي، وماذا؟ والراجع إلى القطعي ما معنى الراجع إلى القطعي؟ هل المتولّد عن القطعي يكون من صلب العلم، فيقال أنه يتولّد عن القطعي على مسألة التولد المتسلسلة ينتهي الأمر أحيانًا إلى وجهًا ظني.

قد يقول قائل: لماذا حصل لماذا تولّد عن القطعي؟ ما يكون ظنيًا يتولّد على القطعي، ما يكون ظنيًا لا باعتبار القطعي وإنما باعتبار تسلسل الجينات المؤثرة في التحصيل ومنها نظر المجتهد ومنها نظر المجتهد.

أن الذي قدمه في الدليل وهو لا يراه قطعيًا على الحكم وما إلى ذلك فهذه مسألة تحتاج إلى ضبطٍ في تفسيرها، نعم.

(المتن)

قال: والقسم الثالث: وهو ما ليس من الصلب، ولا من المُلَح -: ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، وإنما شأنه أن يكر على أصله أو على غيره

(الشرح)

لا لا سيبك من ما أنت فيه، يعني جعل هنا مُلح العلم إنها تتخلف عنه الخواص الثلاث التي ذكرها في صلب العلم وهي الاطراد، والثبوت، وكونها حاكمة، قال وأما تخلف

(المتن)

قال: وأما تخلف الخاصية الأولى - وهو الاطراد والعموم - فقادح في جعله من صلب العلم لأن عدم الاطراد يقوي جانب الاطراح، ويضعف جانب الاعتبار ؛ إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم.

(الشرح)

يعني هو من كلام أبي إسحاق يبين أن ما يسمى من صلب العلم، لابد أن يتمتع بهذه الخواص الثلاثة كأنها شروطٌ فيه، كأنها من باب الشروط فيه وعليه فتكون مُلح العلم لا تتسم بالاطراد ولا بالثبوت المطلق ولا بالحكم المطلق من جهة كونها حاكمة يفر عليها ما يحصل عنها.

ولهذا قال: ولتخلف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها:

أحدها!

(المتن)

أحدها الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين.

(الشرح)

يعني البحث في هذا والتحصيل في هذا هو من باب أو مُلَح العلم.

(المتن)

الثاني: تحمل الأخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها، ولا يطلب التزامها.

(الشرح)

نعم، ثم ذكر في أهل حديث مثالًا لما هو من ملح العلم، وهو الإكثار من تتبع الطرق، لا على نتيجة في ضبط التواتر، وإنما على الاستكثار من الشيوخ، إلى آخره.

(المتن)

والثالث: التأنق في استخراج الحديث من طرق كثيرة.

(الشرح)

ذكر بعد ذلك مسألتين، على كل حال بمعنى الكل في كلامه بَيِّن أو معروف كما سبق.

أوقف على هذا أن يتعاود النقل والعقل، أعطني الأسئلة لأنه سبق أن تأخرنا عنها كثيرًا، وغدًا إن شاء الله تعالى نستكمل بقية المقدمات وننتهي منها بإذن الله تعالى، والله أعلم، وصلَّ الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أحسن الله إليكم يا شيخ، وجزاكم عنا خير الجزاء.

السائل: هذا سائل يقول ما هي الشروط والمقتضيات المطلوبة لدى طالب العلم حتى يتجنب الغلو في هذا الكتاب وغيره؟.

الشيخ: هو من الأمور التي ورد طلبة العلم عليها أن العلم له شروط، شرط أن يتعلق بأصل المقصود من العلم؛ هو التعبد لله، وهو شرط التعبد.

الشرط الثاني: الشرط الأخلاقي.

الشرط الثالث: الشرط العلمي من جهة الفقه في المنهج، ومن جهة حسن التحصيل، هذا في الجملة، أعني الثالث يكون مكتسبًا.

لكن المهم أن طالب العلم يبني لطلبه للعلم خلقًا مناسبًا بحيث يكون نظره في العلم نظرًا معتدلًا، لأن هذا العلم أشرف من النفس البشرية، والعلم بذاته زكاة، العلم بذاته حق، العلم بذاته صحيح، لكنه يرد على محل وهي نفس الإنسان وعقل الإنسان.

هذا المحل هل هو على الخيرية المطلقة؟ الجواب ليس كذلك: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[الشمس: ٧-٨]، هو يردُ على محل قابل للنقص، قابل للخطأ، إلى آخره.

فكما أن الإنسان وهن بجمع العلم ووعيه حفظًا، فينبغي له العناية بإصلاح المحل الذي يستقبل هذا العلم، من حيث المدارك العقلية من جهة، والأحوال النفسية من جهة.

فإن الإنسان عنده عقل وعنده نفس، فلابد لطالب العلم أكثر من غيره، وإلا هذا الخطاب أصلًا يقال للكل ولكن طالب العلم أكثر من غيره، ينبغي أن تكون عنايته أن يعنى بضبط مداركه العقلية، ويعود نفسه على الضبط العقلي للمدارك العقلية، ويعود نفسه على الضبط للأحوال النفسية.

إذا ما عُنِيَ طالب العلم بضبط المدارك العقلية في عقله وفي ضبط الأحوال النفسية في النفس المختصة به فإن العلم هنا يكون مناسبًا لهذا المحل، فإذا ورد عليه نظر واجتهاد فتجد أن مداركه العقلية منظمة ضمن واعية صحيحة.

إذا ما تكلم في بعض الأمر والنهي والزجر والوعظ، كما هو التعبير تجد أنه يكون توجيهه وأمره ونهيه ووعظه معتدلًا، لأن أحواله النفسية فيها اعتدال، لا تحمله غيره على شطط في الحكم، ولكن لا يقع عنده تفريط في حدود الله -سبحانه وتعالى-.

ولهذا انظروا في كلمات القرآن من حيث تمام السياق فيها، أن الله سبحانه وتعالى فيها لما ذكر المؤمنين ذكرهم بصيغتين: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾[التوبة: ١١١].

لما جاءت صفاتهم وجاء في أوائلها قال: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾[التوبة: ١١٢]، فهنا السياق قال الحافظون لحدود الله، إذا ذكرت حدود الله لا يمكن الغيرة فيها.

يقول: والغائرون لحدود الله، أو من عندهم غيرة لحدود الله، والحافظون لأن المقصود في هذا المقام هو حفظ الحدود بمعناه الشرعي العام، فعلى كل حال، أنا أؤكد كثيرًا أنه ينبغي لطالب العلم بخاصة أن يُعنَى ببناء الملكة العلمية.

لأن هذا العلم كتبه العلماء، والقرآن من عند الله، والسنة من كلام النبي ﷺ هذا هو العلم من حيث هو؛ لكن بقي المحل القابل لها، والمحل القابل يحتاج إلى تزكية، يحتاج إلى تصحيح، ولهذا حتى في منهج الأنبياء والرسل يذكر الله عنهم أنهم يعلمون الكتاب ويزكون النفوس، أليس كذلك؟.

إبراهيم لما كان يدعو لهذه الأمة بنبي قال: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[البقرة: ١٢٩]، لاحظ يتلوا عليهم آياتك، يبلغهم ما جاء من عند الله، ثم السبب الثاني: ويعلمهم، قال

يتلو عليهم آياتك ويعلمهم، رسول من رسلك ويعلمهم الكتاب والحكمة، قال: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[البقرة: ١٢٩].

انظروا: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[آل عمران: ١٦٤]، تجدون أنه يذكر تلاوة الآيات والتعليم والتزكية، وطالب العلم هو الذي يصحح المدارك العقلية، ويضبط الأحوال النفسية، هاتان جملتان يجب على طالب العلم أن يعنى بها، تنظيم المدارك العقلية، وضبط الأحوال النفسية له، حتى يكون أمره منضبطًا.

السائل: هل للطبيعة البشرية التي جبل عليه الإنسان أثر في فتوى العالم ونظره الشرعي من حيث التشدد أو التساهل ونحو ذلك؟ وكيف يتخلص الإنسان من أثر ما جبل عليه كي لا يتأثر بذلك علمه وفتواه؟.

الشيخ: كما يقول الأخ السؤال كيف يتخلص الإنسان، ما هناك بشر يستطيع أن يتخلص من طبيعته إلا بالأصل المحضة من الله-سبحانه وتعالى- وهي لا تقع إلا لأنبياء الله-عليهم الصلاة والسلام- كما تعرفون.

فإذاً الطبيعة موجودة، والله-جل وعلا- خلق الخلق، وخلق الناس على جبلة، صحيح الذين هناك قدر من الاشتراك، لكن هناك قدر كبير من التفاوت في الطباع، فالطبيعة موجودة ومختلفة ومتنوعة، وربما متضادة حينًا بين بعض الناس، أو كثير من الناس، فما المقصود هنا؟.

المقصود أمران:

العناية بتصحيح هذه الطبيعة وتقريبها إلى الشرع وتأديبها بأدب الشريعة وخلق الشريعة، هذه جهة.

الجهة الثانية: من حيث النتيجة، أن تكون الشريعة مهيمنة على الطبيعة.

يعني في الحقيقة الطبيعة موجودة، حتى لو هذبت فهي موجودة، وفي تهذيبها كثير من العنت على كثير من الناس، لهذا العامة الآن عندهم جملة يقولونها للتعبير، يقولون: **"غيِّر جبل ولا تغيِّر طبع"**.

لأن الطبع تصعب التغلب عليه، مع أن هذا الحكم العام لا ينبغي أن يستمسك به، لكن على كل حال الطبيعة جزء من وجود الإنسان وثبوته، لابد أن له طبع وإلا لما اختلف الناس في كثير من الطباع.

المهم هنا هو أن الطبيعة موجودة، والشريعة موجودة، هل الشريعة تهيمن على الطبيعة أو الطبيعة تهيمن على الشريعة؟ الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- إن استقرأت في سيرهم وجدت أنها قمة التنوع في طبائعهم، أصحاب النبي -عليه الصلاة والسلام- أليس كذلك؟.

هل طبيعة أبي بكر كطبيعة عمر؟ متى قام أبو بكر وقال دعني يا رسول الله أضرب عُنق هذا المنافق مثلًا، لكن عمر قال كثيرًا، هذا التنوع لما جاء الأسرى في حديث ابن عباس الصحيح في بدر، لما أسر النبي الأسرى ولم ينزل عليه شيء فيهم.

قال أتى بأبي بكر وعمر وأجل علية الإسلام وعلماء الإسلام، قال: **«يا أبى بكر، يا عمر، ما ترون في شأن هؤلاء الأسرى؟ »**، فانظروا إلى أن الطبيعة لها وجود.

لكنه في حق أبي بكر وعمر وجود محكم بأدلة الشريعة، قال أبو بكر: **"يا رسول الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار"**، هل طبيعة أبو بكر هنا هيمنت على الشريعة؟ أم أن كلامه مناطاته شرعية؟ كلام أبو بكر مناطاته شرعية ومتينة في النظر الشرعي والمقاصد الشرعية، لكن طبيعة أبي بكر أيضًا بينة في كلامه أم ليست بينة؟ بينة؛.

لأنه يقول: هم بنو العم، مع أنهم جاءوا يقاتلونهم، هم صحيح في حق وجودهم بنو العم؛ لكن يريد أن يقرب نفس النبي –صلى الله عليه وسلم– من الحكم، فيقول يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة.

هذا من فقه المقاصد، كما كان النبي يقول: **«لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»**، أبو بكر لما رجع الأمر إليه، ماذا ترى يا ابن الخطاب؟ ، قال: **"كلا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رآه أبو بكر، لكن أرى أن تمكني من فلان نسيبًا له، فأضرب عنقه، وتمكن على من العباس عم النبي ﷺ"**.

وكان وقتها سر قبل إعلان إسلامه–رضي الله عنه– فيضرب عنقه، **"فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها"**، الطبيعة العمرية بينة هنا، لكن هل طبيعة عمر –رضي الله عنه– هيمنت على الشريعة؟ ، الجواب لا.

كذلك كما يقول: إنما مناطات أبي بكر في اجتهاده هذه مناطات شرعية، فمناطات عمر -رضي الله عنه- أيضًا مناطات شرعية، فالطبيعة وجدت حتى عند الشيخين، ولكنه مهذبة في أدب الشريعة من جهة، ومن جهة ثانية أن الشريعة في حق الصحابة، أن الشريعة مهيمنة على الطبيعة.

الذي يخاف لك في طلبة العلم وربما عرف لبعض الخاص في العلم أن تكون طبيعته مهيمنة على الشريعة، وهذا من نقص الديانة، ونقص الفكر، ولا ينبغي لأحد أن يرمي غيره بهذا؛ لأن هذا يرجع إلى العلم بضمائر الناس وبما في نفوسهم، وهذه لا يعلمها إلا رب العالمين -سبحانه وتعالى-، فما ينبغي أن يرمي أحد بذلك.

لكنه ينبه إلى المعنى نفسه ليتفطن الناظر في العلم أنه يجب أن تكون الشريعة مهيمنة على الطبيعة، وهذا من فقه الإخلاص لله -سبحانه وتعالى-، نسأل الله أن يجعلنا مخلصين له الدين، وأن يرزقنا الفقه والدين، وصلى الله على سيدنا محمد، وغدًا إن شاء الله نستكمل بقية الباب في كلام أبي إسحاق -عليه رحمة الله تعالى-.

(المتن)

المقدمة العاشرة.

إذا تعارض النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل.

والدليل على ذلك أمور؛ الأول: أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة، لأن الفرض أنه حد له حدًا، فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثله.

(الشرح)

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وهذا هو المجلس السادس من مجالس التعليق على مقدمات كتاب الموافقات للعلامة المحقق أبي إسحاق الشاطبي -رحمه الله-، وينعقد في الشهر السابع من سنة ١٤٢٨ بمكة المكرمة.

وكان المصنف قد أشار في المقدمة التاسعة من المقدمات العلمية التي افتتح بها كتابه إلى أن العلم منه ما هو أصل، ومنه ما هو أو كما عبر منه ما هو صلب في العلم، ومن المسائل ما يكون من الملح، ومنها -أي المسائل- ما ليس من هذا ولا هذا، هذا سبق الإشارة إليه.

ولكنه في آخر المقدمة التاسعة أشار إلى معنى مهم، وهو أنه قال: فصلٌ وهو قد يعرض للقسم الأول أنه من صلب العلم في تعبيره أن يعد من الثاني، ونتيجة هذه الإشارة في هذا الأصل، وهي إشارة مهمة ومحققة في كلامه -رحمه الله-.

نتيجة هذه الإشارة أن ما سمى في كلامه من صلب العلم، أو ما وصفه بأنه من صلب العلم وما وصفه بأنه من ملحه، لا يعني أن طالب العلم هو الناظر في كتب العلماء يختص النوع الأول من كل وجه على النوع الثاني.

بل جمهور ما يقول من المقروء في كتب تجد أنه مركبٌ من مادة من هذا ومادة من هذا، فإنك إذا قرأت مثلًا في كتب الفقهاء التي ذكروا فيها مسائل الفروع، فإن بعض ما يذكرونه قد يكون من صلب العلم، وبعضه يكون من باب الملح.

فالقصد أنه ما هو من الصلب وما هو من الملح يكون فيه تداخل في كثير من الموارد، وهذا الذي أشار إليه أبو إسحاق هنا، وذكره له بعض الأمثلة.

ثم بعدها أتى إلى المقدمة العاشرة، في قوله: إذا تعارض النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا.

هو سبق أن أشار إلى أن كليات الأدلة تعود إلى العقلي والعادي والسمعي، وسبق الإشارة في ذلك المحل، إلى أن الدليل العادي لا يعد من أدلة تشريع الأحكام عند المحققين من أهل العلم، بل هذا هو المنتظم عند الكبار من أهل الأصول والقواعد الفقهية، وإنما هو من أدلة وقوع الأحكام.

والمؤلف هنا لم يقل أنه من أدلة التشريع على كل حال، لكن كما كان يحتاج إلى شيء من التنبيه والتمييز، حتى يكون الناظر في كلامه على أن تبين في هذا، وأشار سابقًا إلى أن الدليل السمعي هو الأصل في هذا الباب.

أو أن الدليل العقلي هو تابع للدليل السمعي، وهذه مقدمات صحيحة، فإنه اعتبر الدليل العقلي بوجه لكنه جعله ليس الدليل العقلي المجرد على الشريعة أو على الدليل السمعي، بل هو المبني على مقدمات شرعية، أو تتصل به مقدمات شرعية.

فيكون بهذا الامتناع أو بهذا الاتصال ليس دليلًا عقليًا مجردًا، وإنما هو من باب النظر الشرعي، فيسمى دليلًا عقليًا باعتبار هذا أمر آخر.

المقام هنا في هذه القاعدة أنه يؤكد المعنى الذي سبق الإشارة إليه، وأن العقل يكون أو أن الدليل العقلي يكون تابعًا للدليل النقلي أو الدليل السمعي، ولهذا قال: فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل، هذا في الأمور الشرعية.

ثم ذكر دليلًا على هذه المقدمة التي ذكرها، قال: والدليل على ذلك أمور، وباعتبار جملة المقدمة هي مقدمة مناسبة وصحيحة، وهي من موارد التحقيق في طريقة أبي إسحاق في الجملة، في صلبة كتابه، يعني في وسط كتابه وتقريره للكلام.

هو لم يسقط دليل النظر المبني على المقدمات المتصلة من جهة الشريعة، وهكذا ينبغي للفقيه والناظر أن يستعمل دليل النظر الشرعي الذي هو ليس الدليل العقلي المجرد، فإن العقل إذا اعتبر من حيث الماهية مجردًا من جهة فهو ليس دليل تشريع، والتشريع ليس بالعقل، وإنما يكون بالدليل السمعي.

ولكن اعتبار النظر الشرعي هذا صحيح، وأنت ترى أنهم سموا الدليل القياسي عند القياس هو حقيقة قياسي بالنظر، أليس كذلك؟ إنه بالنظر إلى تجد حتى علماء الأصول استدلوا على صحة القياس، يذكرون من دليلهم في هذا ما يأتي في القرآن من الأمر بالاعتبار، أليس كذلك؟ لكن لا تجد أن القياس هو نظر أو دليل عقلي محض، أليس كذلك؟ بل هو إلحاق فرع بأصل.

الأصل لابد أن دليله يكون سمعيًا، هذا الإلحاق هو النظر من قبل المجتهد، فإذا صار دليلًا نظريًا قد يسميه المسمي دليلًا عقليًا في بعض المقامات، هذا وقت آخر يحتاج إلى تنبيه أو إلى اصطلاح يميز هذا المعين له بهذا الاسم، لكنه دليل نظري من هذا الوجه.

وإن كان ليس نظريًا محضًا فعلى كل حال هذه النتيجة نتيجة علمية مهمة في باب المقاصد، وفي الأدلة بوجه عام، إن الدليل النظري الذي هو مقدمات عقلية متصلة بمعنى أو بمدرك سمعي لا يكون عقليًا مجردًا، هذا يحتاجه الفقيه كثيرًا.

بل يحتاج أيضًا حتى في باب المجادلة في الأمور السمعية المحضة، أو في الأمور العقلية والأصول، ولهذا تجد حتى في القرآن يأتي مثل هذا الطريق من التحصيل في خطاب المكلفين.

ثم يبين الشاطبي الدليل على ما قدمه هنا، فيقول: أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة، نتيجة هذا الكلام أنه لو ترك العقل على بابه من جهة عدم تحديد الشريعة، أو الدليل السمعي لمحل ورود العقل للأحكام التشريعية.

لو ترك العقل على بابه لأدى إلى أن العقل يحسن من استغلال أو يقبح من استغلال، وهذا ليس كذلك، هو يقول أنه لا يستعمل الدليل العقلي إلا حيث مناسبًا من جهة اعتبار الشريعة له.

ثم قال: الثاني الأدلة على مقدمته ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، كما تعرفون أن مسألة التحسين والتقبيح العقليين تكلم عنها النظار في كتب أصول الدين والعقائد، وهو ما قد يسمى بكتب علم

الكلام عند المتكلمين، وتُكلم عنها في كتب أصول الفقه، وأصلها مبني على مقدمات من حيث أصول مناهج الأدلة بين الطوائف.

الذي عليه المعتزلة هو القول بالتحسين والتقبيح العقليين، ثم لما جاء متكلمة الصفاتية صار جمهوره من أصحاب أبو الحسن الأشعري وغيره صار جمهوره يقولون بنفي ذلك، وربما غلى بعضهم في نفي هذا المعنى، وغلى من غلى منهم حتى في مسألة تعليل الأحكام كما هو معروف.

والقول المحقق هو وسط بين هذين القولين، وهو المعنى المعتبر في فقه السلف الأول من الصحابة والتابعين الأئمة، وهو المعتبر عند التحقيق في طريقة القرآن والحديث، لكنك إذا قرأت دلائل الكتاب والسنة وجدت أن العقل لا يذكر على جهة الذم، فليس في كتاب الله ذم للعقل من حيث هو، كما أن العقل حينما يكون لم يذكر على جهة الذم؛ فهو لم يذكر على جهة الدليل الذي محصل به الإدراك لمفصل الأحكام.

بل تجد أن الله -سبحانه وتعالى- يعلق باب الاستجابة والتعبد والتقوى تعلق هذه الكليات من المقاصد بإتباع ما نزل على النبي ﷺ، بالإتباع للحق، بالإتباع للدليل، للقرآن، للنبي ﷺ، لطاعة الرسول -عليه الصلاة والسلام- إلى آخره من المعاني التي تواترت في كتاب الله وسنة نبيه -عليه الصلاة والسلام-.

لكن العقل لا يذكر مذمومًا، كما أنه لا يذكر مشرعًا، وإنما يذكر موجبًا لقبول الحق أو محركًا لقبول الحق، هكذا في موارده، في القرآن، تجد أنه إذا ذكر

مثل في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[الملك: ١٠].

لماذا أهل السنة والجماعة من سلف هذه الأمة وأئمتها، قبل الشروع على الاختلاف في ترتيب هذه الأمور من المتأخرين؛ كان السلف الأول من الصحابة وأهل القرون الثلاثة الفاضلة يعتبرون دليل العقل على هذا المعنى الوسطي.

ولهذا لم يسمُّ دليل العقل في كلامهم لأن العقل من حيث هو وحده ليس دليلًا، فلا تجد في كلامهم لا في مسائل الشريعة، ولا في مسائل أصول الدين أنهم يكثرون من إطراء دليل العقل باسمه، وهذا لا يعني أنهم لا يحتجون بدليل العقل.

بل كما تعرفون احتج الأئمة -أي المتقدمون- احتجوا بدليل العقل في معرض من مسائل الصفات وغيرها، أو في باب إبطال الشبهات التي عرضت في هذا الباب.

وما ذكره الإمام أحمد -رحمه الله- دليل العقل في مسألة العلو وفي غيرها من المسائل، لكنهم لم يكثروا في كلامهم من الذكر لدليل العقل بالتسمية، وعدم الذكر له بالتسمية والاجتماع ليس من باب الإسقاط بمعنى الدليل العقلي، ولا حتى التسمية للدليل العقلي، تسميته إذا قام مقتضيها هي تكون

ضمن قاعدة أو معنى أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في تعارض العقل والنقل.

ولأن مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم تكون مناسبة إلى كون موجبها أو سببها، فيحتاج إلى التعبير بصيغة الدليل العقلي، هذا أمر لا يحتمله المقام إذا ما ضبطت المعاني ورتبت ترتيبًا صحيحًا.

لكن إذا قرأت في عصر الصحابة لا تجد المصطلح الدليل العقلي كان مصطلحًا مستعملًا، لأن الحقيقة التاريخية لا أحد يستطيع أن يكذبها كمصطلحات.

لكن هل معناه أن الصحابة ما كانوا يعتبرون النظر ومعنى دليل العقل؟ لا هو أصلًا موجود في دليل القرآن، يعني في آيات القرآن موجود الترتيب العقلي، أي مخاطبة العقل.

وهذا سبق الإشارة له بأمثلة كثيرة في كتاب الله، في محاجة المخالفين للرسل، انظروا مثلًا في قصة إبراهيم: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾[الأنعام: ٧٥-٧٦].

هل كان إبراهيم يقول هذا ربي على حقيقة هذا، أم كان هذا من باب المجادلة، والقيام بالحجة العقلية على قومه؟ الإشكال عندك لما لم يستجيبوا له من حيث هو نبي ورسول خاطبهم بإبطال ما هم عليه، حتى من جهة النظر والعقل.

ولهذا قال الله بعدها في تمام الآيات: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا﴾[الأنعام: ٨٣] بقوله سبحانه بعد سياق قصة إبراهيم، قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾[الأنعام: ٨٣]، حتى الحجة هنا أضيفت إلى إتيان الله-سبحانه وتعالى-، قال وتلك حجتنا، ما قال وتلك حجته أتاها الله.

قال بل جاء السياق في كتاب الله: : ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نرفع درجاتٍ من نشاء﴾[الأنعام: ٨٣].

فعلى كل حال الفقه دليل العقل، والسلف -رحمهم الله- لم يبطلوا دليل العقل استعمالًا له سواء في مسائل الأصول أو في مسائل الفروع، ليس معنى هذا أن الأصول بحاجة إلى الدليل العقلي.

ولولا الدليل العقلي لم يصح فهذه ليست من ذلك، الصحيح من حيث الدليل السمعي، لكن فرق بين أن تقول أنها موجبة بالدليل السمعي، وأن تقول أنه مستعمل في مقامه الدليل العقلي، فهذا معنى وهذا معنى مخالف له.

ولهذا يقال: أن التحقيق أنه لا يطلق تحسين العقل، إن العقل يحسن بذاته كما أنه لا يطلق النفي، ولهذا من النفي تحسين العقل وتقبيحه، التزم بعض اللوازم الشديدة.

وكان في العلل في الأحكام وفي أفعال الله أو حتى في أحكام التشريع، وإن كان هذا كما سبق التنبيه إليه من حيث التطبيق ليس بواسطة، ولهذا كل الفقهاء وشتى المذاهب الفقهية.

حتى الذين ترجع أو يرجعون في مسائل النظر إلى بعض هذه الآراء في نفي التحسين والتقبيح العقليين تجد أنهم يعللون الأحكام الفقهية، ويرتبون على هذه العلل تعدية الأحكام وما إلى ذلك، هذا منهج فيما أرى ليس بالمستطاع الاستتمام عليه والالتزام به إلى تمامه وموجبه، هو النظر في الدليل العقلي.

تصارع علماء الكلام بين رأيين متضادين، من يثبت تحسين العقل وتقبيحه على قدر من الغلو في هذا، ومن يبالغ في نفي ذلك، ما الذي عليهم أن يحققوه وهو المعنى المحقق في منهج المتقدمين.

وإن كانوا لم يرتبوا هذه الاستعمالات بأسمائها أن العقل ينتظر الجهة التي سبق الإشارة إليها.

(المتن)

قال: والثالث أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل.

(الشرح)

يعني لو كان العقل مستقلًا بالتشريع أو بالحكم لعد ذلك إلى إبطال الشريعة بالعقل، قال وهذا محال باطل، لا شك أنه محال الذي هو إبطال الشريعة.

ولكن المصنف يرتب على أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل من جهة أن العقل قد يقع معارضًا، كما سبق التنبيه إليه في كتابه الذي نسبه إلى جمهور علماء الكلام، والمشهور في علم الكلام أن العقل يقع معارضًا للشرع، وسبق التنبيه إلى أن هذا ليس كذلك.

فإن الدليل العقلي لابد من تحديد المقصود به، لأنه يريد بالدليل العقلي آحاد النظر التي يقولها النظار. . . فهذا ليس هو الدليل العقلي الذي يقال: أنه لا يعارض النقل، بل هذا نظر معين، أو استدلال معين، أو احتمال معين في دليل العقل.

وإنما الدليل العقلي المصحح هو الذي يكون منضبطًا عند العقلاء، أو عند المشاهدين، أو عند النظار، فتكون مقدماته بينة من حيث الثبوت والقطع، ومن حيث هي مقدمات عقلية صحيحة معروفة عند العقلاء، أو عند النظار، وهذا الاجتهاد والعلم في هذا الباب.

أما أن كل من نظر بنظر عقلي ثم نظره معين دليلًا عقليًا فهذا ليس هو الدليل العقلي المصحح، لأن هذا النوع من الأدلة التي هي آحاد النظر يقع بينه التضاد بين النظار كما هو معروف.

ولهذا الآن إذا قيل: إن في القانون الذي ذكره بعض النظار والمتكلمين في تعارض العقل والنقل، من طرق المراجعة في هذا القانون والاستنباط لهذه المقدمة التي توهمها كثير من النظار في التاريخ، أو التاريخ المتأخر عند المسلمين أنه يحتاج إلى تسمية دليل عقلي واحد عارض الدليل أيش؟.

عارض الدليل النقلي تجد أن كل مدرسة تسمي دليلًا، وتقول: حصل التعارض في هذا الدليل مع أن هذا الدليل ليس دليلًا عقليًا مسلمًا عند المدارس العقلية كلها والمدارس الكلامية كلها؛ بل تجد الدليل الذي عند هذه الطائفة تخالفه الطائفة الثانية.

لا باعتبار مخالفته للسمع بل باعتبار مخالفته عندهم لأيش؟ للعقل فليس هناك دليل عقلي اتفق النظار عليه الذين يقولون بهذا القانون قانون التعارض لا يمثلون بمثال واحد اتفقوا عليه بل ما من مثال يذكره بعضهم.

إلا وآخرون من الموافقون لهم على هذا القانون ينازعونهم في كونه دليلًا عقليًا صحيحًا فضلًا عن كونه ماذا؟ معارضًا أن تواجههم بالانتباه إليه لأنه ما هناك دليل أفضل من أنه مثال صادق في دائرة القائلين بهذا فضلًا عن غيرهم.

لأنه عند التحقيق يقال أن الاعتبار ليس بهذا القانون، وحدهم بل بكل العقلاء أو بعامة الناظرين في من يخالفهم في أصل هذا القانون، وهم السواد من متقدمي هذه الأمة إلى آخره وهذا على كل حال له نوع من المراجعة المعروفة في كتب النظر وعلم الكلام، نعم.

(المتن)

قال: وبيان ذلك أن معنى الشريعة أن تحد للمخالفين.

(الشرح)

على كل حال أن المعنى الذي أشار إليه أبو إسحاق واضح.

(المتن)

المقدمة الحادية عشرة: لما ثبت أن العلم المعتبر شرعًا هو ما ينبني عليه عمل صار ذلك منحصر فيما دلت عليه الأدلة الشرعية فما اقتضته فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يتعلمه في الجملة.

وهذا ظاهر وأن الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي وهذا مذكور في كتب الأدلة الشرعية حسب ما يأتي إن شاء الله.

(الشرح)

هذا تنبيه مهم وهو أن المقدمات التي يذكرها المؤلف أو يذكرها غيره وهي وردت خاصة ما يتعلق بالتلازم بين العلم والعمل؛ كما تعرفون وردت

في جمل كثير من السلف، والتنبيه في كلامهم إلى أن العلم المحمود هو الموجب للعمل أو أن العلم هو العمل أو ما إلى ذلك.

هذه كلمات مشهورة في كتب السلف ومن نقل عنهم وخاصة من جمع في بيان العلم وفضله كأبي عمر بن عبد البر وغيره، وأبو إسحاق هنا يقرره على أنها مقدمات علمية كمثال للأصول.

ويقول هنا: إنما الشأن في حصر الأدلة الشرعية ثم يقول: وهو مذكور في كتاب الأدلة وكذلك الشأن في تحديد الأدلة، حينما تقول: إن العلم المحمود هو ما دلت عليه الأدلة وما كان محصلاً لهذه فأنت بحاجة إلى تحديد الأدلة الشرعية هذه مما أشار إليها.

يقال أيضًا: إن الأمر يحتاج إلى فقه جملة من الجهات هذه الجهة التي أشار إليها بالتصريح هنا أحدها، أن يذكر الناظر في هذا الكلام، وهذه الجمل أن تكون عند السالفين -رحمهم الله- من سلف هذه الأمة، أن يفقه المقصود بالأدلة هذه جهة، الجهة الثانية أن يفقه المقصود بالعمل حينما تقول إن العلم المحمود هو الموجب أو الذي يحصل، أو يحصل عنه عمل فلابد أيضًا من فقه المقصود بالعمل.

الجهة الثالثة تتعلق بالحصول نفسه حينما تقول إن الذي يحصل عنه انتفاع وعمل جهة الحصول نفسها، لأنه إذا نظرت في دلائل القرآن وجدت أن

الانتفاع؛ كما أنه يكون بالآيات الشرعية في كتاب الله وسنة النبي –عليه الصلاة والسلام–.

فإن الله –سبحانه– يذكر في كتابه ما يحصل به الانتفاع من النظر في الآيات أيش؟ الكونية فإذًا مقام الحصول مقام يتفاوت فيه الناظرون ولهذا الرسول –عليه الصلاة والسلام–، كان إذا قام إلى الصلاة في جوف الليل كما في حديث عبد الله بن عباس، المتفق على صحته يقرأ قبل دخوله للصلاة يخرج.

ولذلك قال ابن عباس فخرج فنظر إلى السماء فقرأ هذه الآيات في آل عمران: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾[آل عمران: ١٩٠]، فالاعتبار بالآيات الكونية مشروعٌ في القرآن فهو يحصل انتفاعًا أو يحصل عنه انتفاع، ويحصل عنه علم ويحصل عنه يقين إلى غير ذلك.

فمن باب أولى فيما يتعلق بالآيات الشرعية ويتحصل عنها من العلوم التي كتبها العلماء فإذًا النتيجة هنا عن إعادة المعنى الذي ربما الشيخ أشار إليه في أكثر من مقدمة وهو التأكيد على مسألة الانتفاع بالعلام باعتبار العمل.

وأشار هنا إلى جهة الفهم للأدلة حتى يقال: إن هذا محصل من الأدلة ما هي الأدلة؟ يقال هذه الجهة وجهة الحصول جهة وجهة العمل جهة، وإن كان سبق التنبيه إلى أن التحقيق أن يقال: إن العلم الشرعي الذي يبتغيه المسلمون مهما كان قدره يسيرًا أو كثيرًا، باعتبار خواصهم وعلمائهم.

فإن هذا العلم الأصل فيه أنه يبتغى به وجه الله، ولهذا عروض ما يخالف ذلك يعتبر عارضًا من تعلم العلم، ليماري به العلماء أو ليجادل به السفهاء أو لينالوا عرضًا من الدنيا أو غير ذلك، فهذه أحوال عارضة على الأصل ليست هي الأصل.

الأصل في المسلم أنه إذا قصد لهذا العلم فإنما يقصد بهذا العلم وجه الله -سبحانه وتعالى- هذا هو الأصل، لا يعني هذا أنه لا تقع أحوال عارضة تضاد هذا الأصل تقع والنبي -عليه الصلاة والسلام- ذكر أول من تسعر بهم النار يوم القيامة، وذكر منهم العالم الذي لم يعمل إنما ليقال: عالم.

وهذا موجود في أحوال بني آدم وحتى المسلمين لكن هي أحوال عارضة ليست هي الأصل، الأصل أن العلم هذا يبتغى به وجه الله، هذا هو الأصل فيه وهو الأصل في أحوال المسلمين، وعليه يقال: العلم غاية بذاته كما أن العمل غاية بذاته، ولكن العلم الممدوح شرعًا هو الموجب للعمل كما أن العمل الممدوح شرعًا هو المبني على العلم.

أما التخفيف من قدر العلم وأن العلم المقصود منه العمل هو إذا فهم العمل على الوجه الشرعي العام؛ تكون الأمور أهون لكن لا يحتاج إلى التعبير بلغة الوسائل بل العلم من حيث هو عبادة لله -سبحانه وتعالى-.

وهذا حينما تقول: العلم يقصد العلم النافع هو الذي يقع عنه تعبد هو العلم نفسه تعبد، العلم نفسه تعبد، ولهذا بعض الأئمة -رحمهم الله- قدموا العلم على الجهاد في سبيل الله ونص كثير على أن العلم هو أفضل الطاعات، بعد الفرائض، أفضل الطاعات بعد الفرائض هو الاشتغال بالعلم الشرعي.

فعلى كل حال لابد من تشريف العلم الشرعي، باعتبار أن العلم بذاته فضل؛ لكن لاشك أن هذا العلم عبادة كغيره من العبادات لابد من ابتغاء وجه الله بها نعم حتى العمل لابد من ابتغاء وجه الله به نعم.

ثم يقول: في كتاب الأدلة الشرعية وأنت تعرف أن أصول الأدلة الشرعية الكتاب والسنة والإجماع؛ ويذكر أهل الأصول ما سموه أو أسموه بالأدلة المختلف فيها، ويبدءون بالقياس من قول الصحابة.

وما يأتي بعد ذلك مما أدخلوه في هذا الباب وهذه أدلة مستعملة والتحقيق، أنها ليست مستقلة عن الدليل الأول الذي هو دليل الكتاب والسنة والإجماع؛ بل هي محصلة عنها ومبنية عليها.

كما هو معروف من القياس إلحاق الفرع بالأصل، هو أنه راجع إلى دليل من السنة أو الكتاب حتى المستدلين بأقوال الصحابة، ما قصدوا الاستدلال بقول الصحابي على كل وجه.

لأن الصحابة يختلفون في كثير من المسائل، ومن جهة أخرى قد يكون للصحابي اجتهاد يخالف ظاهر النص، وظاهر قول كثير من الصحابة وهلم جرا، فالمقصود أن ما يعتبروه دليل أقوال الصحابة هو معنى له أن ما يناسبه من حيث الدليل الشرعي.

(المتن)

المقدمة الثانية عشر: من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام، وذلك أن الله خلق الإنسان لا يعلم شيئًا ثم علمه وبصره وهداه طرق مصلحته في الحياة الدنيا غير أن ما علمه من ذلك على ضربين، ضرب منه.

(الشرح)

إذًا هذه المقدمة يذكر فيها أن من أنفع طرق تحصيل العلم هو الأخذ عن أهل التحقيق فيه، وهذا المعنى لابد لطالب العلم أن يعتبره من جهة أخذ العلم المحقق، وسبق الإشارة إلى التعبير عن هذا المعنى بالعناية بمحكمات العلم.

فإنك تعرف أن ما كتبه العلماء في سائر الأبواب العلمية الشرعية، التي انتظم الاصطلاح من فقه أو الحديث أو التفسير أو الأصول أو غيرها، فإن هذه الأبواب وهذه العلوم، كتب فيها المئات وربما الآلاف من الكتب.

إذا اعتبرت هذا الكم الذي لا يزال التاريخ يحتفظ بكثير منه، يحتفظ بكثير من هذا المكتوب وما زالت الكتابة أيضًا موجودة إلى عصر الناس، هذا فعلى كل حال الطالب للعلم ينبغي أن ينظر في تحصيله للعلم إلى جهتين:

الجهة الأولى: فيما يتعلق بعنايته بجمع المصادر والمراجع والبحوث وما إلى ذلك لها شأن، وكأن هذا نوع من الاختصاص بذاته فإن بعض الناظرين في العلم يكون مكتبيًا يحب جمع الكثير من الكتب؛.

لكن إذا تكلمنا في الجادة العلمية من حيث طلب العلم؛ فمن لم يضع لنفسه منهجًا حسنًا في اختيار الكتب المناسبة، لمحله من الوقت ومحله من القدرة التي جعلها الله فيه، ويجري على هذا الترتيب فإنه يضيع عليه أكثر مما يحصل من النظر والعلم.

فلابد من بناء مقدمات علمية صحيحة عند طالب العلم، وسبق الإشارة إلى شيء من هذا وفي بعض المجالس السابقة بشكل منفصل في مجالس غير مجالس هذه الدورة.

ومن أخص ما يؤكد في هذا كما سبق أن طالب العلم، يعنى بحفظ القرآن وما يستطيع من حفظ السنة، أو النظر على أقل الأحوال بتأمل وحسن استقراء في كتب السنة المشهورة من الكتب الستة، أو التسعة إذا كان على مجلس أقدر.

والنظر في المسندات التي جمعت آثار السلف وكتب السلف، كمصنف عبد الرزاق وابن أبي شيبة، ثم بعد ذلك يأخذ من كل علم سمي باسم معين كالفقه أو الحديث أو التفسير أو غيرها.

ينبغي أن يأخذ في كل علم جملة من الكتب محدودة العدد، كأن يأخذ في كل علم أربعة من الكتب تكون هذه الكتب عمدةً في هذا الباب، والآن طالب العلم لو نظر إن كان مستطيعًا لهذا أو الاستقراء أو استشار، فإنه يعرف أن في كتب المفسرين.

تستطيع أن تقول: عن أربعة من الكتب تعد هذه الكتب عمدة في هذا الباب، ليس بالضرورة أن يقال هي أفضل ما في كتب التفسير، لأن هذا أمر ليس له قانون مضطرب بحيث يقال: هذا أفضل هذا أمر يدخله الاجتهاد، المهم أنها تكون عمدة في بابها.

مثلًا لا يختلف بين العارفين في كتب التفسير أن تفسير الإمام ابن جرير يعد عمدة في هذا الباب، مثلًا تجد في كتب الفقهاء تجد في الفقه المقارن تجد أن من الشائع، وهذا يختلف باختلاف الأمصار والبلدان، يكون من الشائع كتاب المغني على مختصر أبي القاسم الخرقي لأبي محمد ابن قدامة.

فهو من أجل كتب الفقه المقارن، إذا جئت للأصول تجد كتاب أبي حامد الغزالي في الأصول هو كتاب المستصفى، إذا جئنا في باب المقاصد فتجد أن كتاب أبي إسحاق الشاطبي الموافقات عمدة في هذا الباب لا شك.

فعلى كل حال إذا جئت لكتب شروح الحديث، فإنك تجد التمهيد للسلطان أبي عمر بن عبد البر على موطأ مالك وتجد فتح الباري للحافظ ابن حجر، وتجد فتح الباري لابن رجب هذه كتب بين أنها عمدة في بابها، وهذا موجود في سائر علوم الشريعة.

فلو أن طالب العلم أحسن الاختيار والتدرج والترتيب في كثير من هذا، وكذلك في كتب الاعتقاد المسندة كسنن عبد الله بن أحمد، وسنن الخلال وشرح أصول السنة للالكائي، الكتب يختار من هذه الكتب المسندة ما يكون مناسبًا وأضبط في التحقيق والعناية بصحة الأحاديث، وضبط المعاني العقدية.

وهي كتب كثيرة أعني الكتب المسندة، أو الكتب التي تكلم فيها المتأخرون ككتب شيخ الإسلام ابن تيمية وأمثاله، وكذلك من بعدهم فعلى كل حال إذا ما طالب العلم أخذ كتبًا مرتبة متدرجة؛ حتى ينتهي بكتاب يعد واسعًا في بابه فهذا منهج حسن، ليس بالضرورة أنه يحكم به كل العلم، العلم من حيث الحقيقة كما تعرفون لا يمكن أن أحدًا يأتيه يوم من الزمان، يقال: لقد انتهى من العلم كله.

فإن العلم أوسع من طاقة البشر. هذا أمر بديهي معروف؛ لكن كمثال لو أخذ في الفقه بدأ بكتاب العمدة مثلًا لابن قدامة، وانتقل من العمدة إلى ما هو أكثر سعة منها في كتاب ابن قدامة نفسه المقنع، ثم انتقل بعد ذلك إلى بعض شروح المقنع ثم انتقل إلى مثلًا كتاب المغني.

هذا مثال قد يقول قائل: نرجع إلى مسألة تحقيق المذهب وتحرير المذهب، هذا باب آخر المهم أن طالب العلم في الفقه يعنى بأمور، حسن التصور للمثال معرفة أصول الأدلة على المثال التي شاع الكلام فيها، معرفة الخلاف.

وخاصة الخلاف بين أئمة الاجتهاد الذين اشتهر اجتهادهم وهم الأئمة الأربعة، وإن كان الاجتهاد ليس مخصوصًا بهم؛ لكن كما تعرفون صار لهم امتداد من حيث المدارس الفقهية مع معرفة الخلاف في المسائل؛ ودرجة هذا الخلاف من حيث الرتبة.

وهل الخلاف خلاف قوي أو خلاف فيه شذوذ؟ أو أن المشهور كذا والجمهور على كذا وما خالف الجمهور هو كذا؟ التمييز لرتبة الخلاف ترى هذا يعين طالب العلم على الترجيح، يعين طالب العلم كثيرًا على الترجيح، لأنك إذا نظرت إلى مسألة فقهية، وعرفت أن الجمهور من السلف والفقهاء والمحدثين على قول.

وحصلت مخالفة لقوم أو لبعض أهل العلم، ولو كانوا في زمانهم ففي الغالب أن القول الذي عليه الجمهور من فقهاء الأمة وأئمتها، يكون هو القول الراجح وعلى أقل الأحوال إذا لم يكن راجحًا، فإذا ما خالفه طالب العلم فإنه يخالفه برفق واعتدال.

ولا يستعمل بعض الكلمات التي لا معنى لها، ومع الأسف صارت تستعمل في كثير من الأمور كالقول بأن هذا القول هو الصحيح، والقول الآخر لا دليل عليه مع أنك إذا رجعت إلى الترتيب الفقهي، وجدت أن القول الذي وصف بأنه هو الصحيح.

ربما عده بعض العلماء كابن عبد البر من الأقوال الشاذة، وهو يتوسع -رحمه الله- في الحكم على الأقوال بالشذوذ، وتجد أن القول الذي قيل لا دليل عليه كبار الصحابة، وكبار أئمة التابعين وربما الأئمة الأربعة قد ذهبوا إليه.

فهذا القول لا يجوز أن يقال أنه أيش؟ أنه لا دليل عليه وهذا ليس من الحكمة ولا من الفقه؛ صحيح أن عند المخالفة أن طالب العلم إنما يجب عليه أن يبقى مع الإجماع، وإن وجد الخلاف بين الأئمة فالخلاف يحمل في الجملة على السعة من حيث سعة النظر في الأدلة.

ويكون القصد الموجب للحكم هو إتباع الدليل هذا المعنى والله أعلم؛ لكن على كل حال المعنى الذي يشير إليه الأخذ عن المحققين، فإذًا النظر في الكتب التي هي عمدة في بابها النظر في كلام المحققين.

لأن أهل العلم -رحمهم الله-، وخاصة إذا تكلمت عن المتأخرين الذين بعد القرون الثلاثة الفاضلة الذين كثر في زمنهم التأليف؛ ولهذا تجد أن أكثر الكتب العلمية الموجودة بين أيدي الناس مكتوبة بعد القرون الثلاثة، أليس كذلك؟.

هناك كتب في السنة وخاصة كتبت قبل ذلك، لكن جمهور الكتب العلمية خاصة في الفقه والأصول والتفسير وما إلى ذلك، تكتب كتبت بعد ذلك فينبغي أن تختار في كتب المحققين؛ لكن ينبغي أن تعرف أن التحقيق الذي يوصف به العالم ليس بالضرورة أنه يكون تحقيقًا ماذا؟ مضطردًا.

وترى هذا هو الذي فوت على بعض طلبة العلم حسن الاستفادة من بعض العلماء المتأخرين؛ لأنه قد يكون محققًا في باب وفي باب آخر ليس محققًا وإلا ابتغاء التمام والتحقيق من كل وجه هذا قليل، ما من أحد إلا ويحقق في باب وتجد أنه في الباب الآخر ليس بالضرورة أنه يكون مبتلى.

قد يكون عنده خطاء أو نوع من الخطأ الذي ليس مقبول، ولكن قد يكون مقلدًا لا تستطيع أن تقول: تجزم على قوله بالخطأ؛ ولكنه في بعض الأبواب يكون من أهل التقليد وفي أبواب أخرى من العلم يكون من أهل التحقيق.

فينبغي أن تختار من علمه وأن تعنى في علمه ما هو من مادة التحقيق وسبق التمثيل إلى بعض العلماء الذين اشتهر لهم تحقيق في أبواب، وفي أبواب أخرى صاروا مقلدة وربما صاروا دون ذلك ووقعوا في بعض الأخطاء التي كان السلف أو المتقدمون من أئمة الفقه والحديث يتركونها وينهون عنها.

(المتن)

غير أن ما علمه من ذلك على ضربين ضرب منها ضروري داخل عليه من غير علم من أين ولا كيف بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة، كالتقامه للثدي ومصه له عند خروجه من الدنيا هذا من المحسوسات.

وكعلمه بوجوده وأن النقيضين لا يجتمعان من جملة المعلومات، وضرب منها بواسطة التعليم شعر بذلك أو لا، كوجوه التصرفات الضرورية نحو محاكاة الأصوات والنطق بالكلمات، ومعرفة أسماء الأشياء في المحسوسات وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر في المعقولات.

(الشرح)

الكلام الآن سبق في بعض المقدمات التنبيه عليه في بال الضروري والمكتسب ثم يقول بعده فصل وللعالم.

(المتن)

قال: وللعالم التحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ما تقدم وإن خالفتها في النظر وهي ثلاث:

إحداها: العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقًا لفعله.

(الشرح)

يعني تجد أن أبا إسحاق كثيرًا ما يؤكد مسألة العمل بالعلم، ولا شك أنها أصل شريف في كتاب الله في قول الله –جل وعلا-: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ

عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾[فاطر: ٢٨]، وكما سبق أنه كثر في كلام أئمة هذه الأمة وسلفها التنبيه على مسألة العلم.

ولكن هذا يحتاج إلى حسن فقه في الوصول به، وإنه من حيث المعنى صحيح بل مقطوع به ولكن يحتاج إلى حسن فقه، وعلى كل حال هذا من المعاني التي حسنت عنايته –رحمه الله– بها، وهي العناية بترتيب العمل على العلم.

ولهذا قال إحداها: العمل بما علم، فلا ينبغي لطالب العلم أن يكون مفرقًا في العمل، فإنه إذا غالى في التفريط يخشى أن يكون هذا من جنس من ذمهم الله في كتابه: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾[البقرة: ٤٤].

لكن هذا ليس معناه أن طالب العلم شرط، أن لا يخطأ ولا يقصر ولا يترك بعض العمل، لأنه لو كان كذلك لما تعلم أحد ولما نهى أحد ولما أمر أحد كما قال الإمام مالك –رحمه الله–.

إنما التقصير موجودٌ في سائر الناس، وهذا جزء من طبيعتنا وكوننا البشري ولكن على المسلم أن ينيب إلى الله وأن يحاسب نفسه، وأن لا يتأخر عنها نعم.

(المتن)

الثانية: أن يكون ممن رباه الشيوخ في ذلك العلم لأخذ عنهم وملازمته لهم، فهو الجدير أن يتصف بما اتصفوا به من ذلك، وهكذا كان شأن السلف الصالح.

(الشرح)

نعم الأخذ عن الشيوخ هذا مما ينبغي لطالب العلم أن يفقه فيه، لأنه ليس الاعتبار بكثرة التردد على المجالس العلمية، بل لابد لطالب العلم؛ حتى لا يفوت عليه وقت كثير أن يحسن الاختيار في المجالس العلمية والمجالسة لمن يناسب من العلم.

لابد أن يحسن الاختيار ليس معناه أنه هو الذي يحكم على العالم مناسب أو غير مناسب؛ لكن القصد أن يكون رشيدًا فيما يقع عليه نظره من المجالس العلمية باعتبار مادة الكلام، ودرجات الكلام المنقول ومناسبة هذا الكلام لعقله وإدراكه وتدرجه العلمي، إلى آخره من المعاني التي أرى أن في الجملة معاني بسيطة يدركها العاقل ابتداءً هذه جهة.

الجهة الثانية: أن الاستفادة من الشيوخ، هو ليس بالضرورة أن نتيجته المفرعة هو كثرة الشيوخ. . . بمعنى إذا ما أخذ باعتناء بالمعنى العادي في الغالب، وقد يكون من المعاني التي تحضر الحقائق العلمية وهذا صحيح.

لكن ليس المقصود هو أنه يكون في الأخير من شيوخه فلان، ومن تلاميذه فلان فإنه لا ينبغي للعالم ولا لطالب العلم أن يكون هذا مقصودًا كبيرًا عنده، إلا إذا كان الترتيب عند الشيوخ مثل ما كان عند كثير من أهل الحديث له معاني علمية يتحصل عليها.

وهي خاصة بالمحدثين أكثر من غيرهم، يتحصل عنه نتائج علمية أما باعتبار كثرة التسميات بعدد الشيوخ، أو كثرة التسميات فيما بعد بعدد الطلبة والإضافات، فهذه أحوال لا ينبغي أن يبالغ في نفيها لأنه هي جزء من تاريخ المسلمين، ومما ينفع النفوس على الخير إلى آخره وينشر العلم.

لكن أيضًا لا ينبغي المبالغة في التقصد ورائها، وكأن الانتساب هو المقصود حتى يفوته الكثير من العلم إذا صدق أنه من شيوخه فلان وفلان ولا تجد له من الشيوخ أثرًا كثيرًا عليه، فإذًا هذه مسألة إن صح التعبير من الملح ليس من المقصود وفصوله في العلم أن يتكثر من الإنسان.

ولا ينبغي للإنسان أن يستعمل مادة التكثر في نسبة الطلبة إليه أو في الانتساب إلى الشيوخ ويبالغ في هذا؛ بل يجب على الإنسان العاقل أن يدرك أن هذا العلم الشرعي، قد سمى عن العوارض البشرية التي من حظوظ النفس أحيانًا.

هذا علم له قدره وله أمره عند الله -سبحانه وتعالى- لأنه نزل هدى للناس، ما نزل ليتكثر به بعض الناس على بعض، أو ليفخر به بعض الناس على

بعض كما قلت: ليس معنى هذا أن الإنسان لا يسمي شيخًا له، أو أن العالم لا يسمي طالبًا له.

وهذا أمر طبيعي بل يكون محمودًا في بعض الموارد، باعتبار ما يحصل عنه من المناهج العلمية المناسبة، وهو ما درج السابقون واللاحقون عليه، لكن الذي يعاب هو التكثر بهذه الانتسابات.

ولذلك تجد أحيانًا بعض الناس قد لا يكون كثير العلم؛ ولكن يقول من شيوخي فلان ومن طلابي فلان وهذا عند عشرات المئات من الطلاب، بأدنى شكل من الطلب وبأدنى شكل من المجالسة وهذا من طلابي، وهذا من طلاب طلابي وهذا ممن استفاد مني وهذا كذا لا العلم ينبغي أن يوقر العلم الشرعي ينبغي أن يوقر.

وترى دائمًا سبق التفريق كثيرًا بين العقل والشرع أنهما ليس بينهما شيء من التعارض؛ فكذلك متى ما سار الإنسان بعقل متزن لا تجد أنه يخالف الشرع في هذه الأمور، ينبغي الإنسان يكون معتدلًا لا يبالغ في النفي والتنكر لبعض الأحوال والقطع عن هذا من باب الزهد، أو شيء من هذا القبيل.

لأن العلماء كما أسلفت درجوا على مثل ذلك من المسائل العلمية أحيانًا، في بعض الأحوال لكن التكثر هذا ليس ممدوحًا كما أن طالب العلم لا ينبغي أن يكون هذا هو الصلب في العلم عنده، بل ينبغي أن يكون الصلب لطالب العلم حسن الاستماع هذا هو الجهة.

الجهة الثانية التي أريد التنبيه إليها في كلام ابن إسحاق: هو أنه ينبغي لطالب العلم؛ وينبغي لطالب العلم أن يأخذ العلم على يد المحققين الذين يدركهم في عصره؛ ويجالس بينهم العلم فيه خير كثير لطالب العلم من حيث المنهج ومن حيث السمت، ومن حيث الفهم لأصول العلم ومبادئه وقواعده إلى آخره.

ولكن لا يعني هذا أن طالب العلم يغلب عليه، أو ربما لا يكون له إلا حظ يسير جدًا في القراءة المختصة، بل لابد من القراءة التي يختص بها مع نفسه وإذا قرأ مع نفسه أو الكتب التي كتبها المحققون، كما سبق الإشارة إليها لا بأس أن يراجع، بل عليه أن يراجع فيما يشكل عليه من بعض المسائل أهل العلم الذين يجالسهم ويلقاهم، لكن أن ننبه أن البعض أو الكثير الحقيقة من المتحمسين والقاصدين لطلب العلم.

ولكن لا يعني هذا أن طالب العلم يغلب عليه أو ربما لا يكون له إلا حظ يسير جدًا في مسألة القراءة المختصة، لابد من القراءة التي يختص بها مع نفسه، وإذا قرأ مع نفسه الكتب التي كتبها المحققون -كما سبق أشرنا إليها- لا بأس أن يراجع، بل أولى أن يراجع فيما يشكل عليه من بعض مسائل أهل العلم الذي يجالسهم.

نتبه إلى هذا لأن بعض أو الكثير الحقيقة من المتحمسين والقاصدين لطلب العلم نسبة القراءة العلمية عندهم قليلة، وربما مضى عليه العشر من السنوات وهو يدور في أربع وخمس من المتون التي لا ينبغي أن يطول فيها كثيرًا.

لكن إذا سبق به الزمان وتأخر به الزمان ما تجد أنه استقرأ كتب كثيرة من كتب الأصول في أبوابها، أنا أركز كثيرًا على أن طالب العلم ينبغي أن يقرأ في كتب العلماء المحققين، ويكثر من ذلك، ويراجع أهل العلم فيما يشكل عليه حاله.

(المتن)

وَالثَّالِثَةُ: الِاقْتِدَاءُ بِمَنْ أَخَذَ عَنْهُ، وَالتَّأَدُّبُ بِأَدَبِهِ، كَمَا عَلِمْتَ مِنِ اقْتِدَاءِ الصَّحَابَةِ بِالنَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

(الشرح)

الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه، وهذا كلامٌ في الجملة صحيح، لكنه ينبغي أن يكون الاقتداء والتأدب بأدب هذا العالم الذي جالسه، ينبغي أن يكون باقتصاد -أي باعتدال- حتى لا يقع؛ لأن في الغالب نفس الطالب مع شيخه تميل إلى التعويض والإجمال؛ لأنه ما قصد هذا العالم أو هذا الكائن المتكلم في العلم إلا لكونه قد مالت نفسه إليه، أو نال نظره إليه من جهة المدارك العلمية والتحصيل العلمي، فتوقير الشيوخ هو أن يؤخذ عنه هذا الصحيح، والتأدب مع العلماء هذا منهج رشيد.

لكن نقول: ينبغي أن يكون باعتدال أي باقتصاد، حتى لا يتعصب العالم على غيره، ولهذا ربما يكون هذا التعصب موجب لإسقاط حق غيره من العلماء الذين يكافئونه في العلم، فدائمًا ما دخل الرفق والاعتدال في شيء إلا كان مهذبًا له ومناسبًا له.

إنما الاقتداء المطلق يكون برسول الله -عليه الصلاة والسلام-، هو الذي يعصم من الزلل، لكن في حق العلماء من بعده -عليه الصلاة والسلام- فإن الاقتداء والتأدب بأدبهم وحسن الأخذ عنهم هذا كله صحيح، ولكن يجب أن يكون باقتصاد واعتدال دون تعصب أو غلو أو إطراء؛ لأن الشارع الرسول -عليه الصلاة والسلام- كما تعرفون نهى أصحابه والأمة عن إطرائه، فمن باب أولى الزيادة في حق غيره.

(المتن)

المقدمة الثالثة عشرة:

كُلُّ أَصْلٍ عِلْمِيٍّ يُتَّخَذُ إِمَامًا فِي الْعَمَلِ؛ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَجْرِيَ بِهِ الْعَمَلُ عَلَى مَجَارِي الْعَادَاتِ فِي مِثْلِهِ، بِحَيْثُ لَا يَنْخَرِمُ مِنْهُ رُكْنٌ وَلَا شَرْطٌ، أَوْ لَا، فَإِنْ جَرَى؛ فَذَلِكَ الْأَصْلُ صَحِيحٌ، وَإِلَّا؛ فَلَا.

وَبَيَانُهُ أَنَّ الْعِلْمَ الْمَطْلُوبَ إِنَّمَا يُرَادُ -بِالْفَرْضِ- لِتَقَعَ الْأَعْمَالُ فِي الْوُجُودِ عَلَى وَفْقِهِ مِنْ غَيْرِ تَخَلُّفٍ، كَانَتِ الْأَعْمَالُ قَلْبِيَّةً أَوْ لِسَانِيَّةً، أَوْ مِنْ أَعْمَالِ الْجَوَارِحِ.

(الشرح)

هـذا المعنـى فـيما أرى أنـه سـبق أن أشـار إليـه أبـو إسـحاق عنـدما ذكـر أن القطعي تكون فيه خواص، وذكر من الخواص الاطراد والثبوت في التحقق، وأن يكـون حـاكمًا، هكـذا الأصـول العلميـة كـما فسرـناها سـابقًا، لكنـه ميـز هـذا بقاعدة، وأراد أن يذكر بعض التفاصيل تحتها.

ذكر أن الأصل العلمي من حقيقته ومن شرطه وماهيته أن يكون مطردًا، وأن يكون ثابتًا، كما أن العادات تكون جارية وثابتة، فإن لم يكن ثابتًا ولا مطردًا فإن هذا يؤخره عن كونه أصلاً قطعيًا، وهذا معنى في الجملة صحيح، فالأصل العلمي أنه يعتبر إمام في العلم، أي من حيث التطبيق في العمل، لابد أن يكون مطردًا وأن يكون ثابتًا.

(المتن)

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله –تعالى- وخبر رسوله –صلى الله عليه وآله وسلم-.

(الشرح)

نعـم هـذه معـاني هامـة، نقـول أنـه معـاني مطـردة، فعـلى كـل حـال كـل أصـل علمـي كـلي مـن حقيقتـه أو مـن شرطـه أن يكـون مطـردًا أو أن يكـون ثابتًـا، وهـذا المعنى في الجملة كأنـه لـيس جديـد الـذكر في كلامـه، ولكنـه أراد أن يـذكر بعـض

الأمثلة التي قد يناسبها هذا الترتيب، فقد يكون بعضها عليه بعض السؤالات والتقييدات فيما يذكره.

ثم بعد ذلك ينتقل الشيخ بعد هذه المقدمات إلى تفصيل مادة هذا الكتاب، فيبتدئ بكتاب الأحكام، كان المقصود كما تعرفون هو التعليق على هذه المقدمات التي ابتدأ فيها أبو إسحاق كتابه الذي أسماه كتاب " **الموافقات** ".

وفي الجملة فهذا العلم -أعني علم المقاصد- علم شريف، وهو من علوم الأصول عند الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- وأئمة الفقهاء من التابعين ومن بعدهم، وإن كان هذا العلم لم يكثر التصنيف فيه والتسمية لمراتبه وقواعده وتوصيل ذلك.

ولهذا يعد ما كتبه أبو إسحاق يعد من الكتب المحكمة العلمية المحققة، ولكن التحقيق والأحكام الذي يضاف إلى المجتهدين لا يمنع ورود التقييد على كلامهم، ولا يمنع ورود التتميم على كلامهم، ولا يمنع ورود السؤال على كلامهم، بل هذا من حسن التحقيق لكلامهم، والفهم لكلامهم، والأخذ بكلامهم، وفي الجملة فينبغي لطالب العلم أن يجعل مثل هذا الكتاب مقدمة له في فقه المقاصد.

وأما فقه المقاصد من حيث هو فيحتاج إلى كثر النظر في كتب السلف الصالح، فإن صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين وكبار أئمة المسلمين من الفقهاء ومن المحدثين طريقتهم في العلم هي الطريقة الفاضلة من حيث الشريعة، وهي لا شك أنها الأقرب إلى حقائق دليل الكتاب والسنة، وأن بعدهم فيه من العلم ما كثر الاختلاف كثر، فينبغي لطالب العلم ألا يسقط النظر في كتب المتأخرين.

فيها علم كثير، ولكن ينبغي أن يكون له أصول محكمة في الأدلة والقواعد والنتيجة في المسائل العلمية، وفي المسائل العملية في الإقبال على ما أثر عن السالفين من صدر هذه الأمة وأئمتها من أئمة السلف الصالح -عليهم رحمة الله-، وهذا كما سيأتي ليس يصح عنه الإسقاط لرتبة خطب العلماء من بعدهم، فإنهم في الجملة نسجوا على طريقتهم، ونظرت فيما كتبه المتأخرون من الفقهاء في كتب الفقه ونحو ذلك، فإنهم نسجوا على طريقته وإن كانوا بنو على ما كان عليه السالفون والأئمة.

لكن العناية بكتب السلف وفقههم بمعنى واسع، وبمعنى مناسب، وبمعنى عاقلٍ حكيم في سعة النظر في كلام السالفين من الأئمة، وحسن الاستقراء لفقههم وعلمهم.

هذا لابد لطالب العلم أن يعنى به، وينظر فيما كتبه المتأخرون في شتى أبواب العلم، فإنهم كتبوا علمًا محققًا، ولخصوا علمًا محققًا.

مثل هذا الكتاب الذي كتبه أبو إسحاق إنه تلخيص لكثير مما قال عليه السلف وأئمة الفقه في الحديث وفي أبواب التطبيق والتخريج أحياكم الله عند الشريعة ومقاصدها، فطالب العلم بحاجة للعناية بطريقة الأوائل، كما أنه بحاجة إلى العناية بما كتبه المتأخرون، ويختار فيه اختيار يكون مناسبًا، هذا والله أعلم.

وصل الله وسلم على نبينا محمد، وآله وصحبه أجمعين، وأسأل الله -جل وعلا- في هذه الساعة الكريمة المباركة أن يجعلنا وإياكم مخلصين له الدين، وأن يرزقنا الفقه في دينه، والإتباع لسنة نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم-، وأن يجمع قلوبنا على الهدى، وأن يجعل العلم الشرعي شاهدًا لنا وحجة على الحق وعلى القيام به، وصل الله وسلم على محمد وآله وصحبه.